

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES

MARCELO HENRIQUE BEREZA DA SILVA PICONI

**LIBERDADE RELIGIOSA: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE A
DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS E A DECLARAÇÃO
DOS DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ**

**CURITIBA
2018**

MARCELO HENRIQUE BEREZA DA SILVA PICONI

**LIBERDADE RELIGIOSA: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE A
DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS E A DECLARAÇÃO
DOS DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Direitos Humanos e Políticas
Públicas da Pontifícia Universidade
Católica do Paraná para obtenção
do grau de Mestre

Linha de Pesquisa: Teoria e História
dos Direitos Humanos
Orientador: Prof. Dr. César Candioto

**CURITIBA
2018**

LIBERDADE RELIGIOSA: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE A DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS E A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ

A pretensão de universalização dos direitos humanos apresentada na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 decorreu do contexto histórico do século XX, marcado por duas guerras mundiais, com a supressão e a perseguição de grupos em razão de posicionamento ideológico, etnia e religião. A criação de um organismo internacional, bem como a elaboração de um documento focado nos direitos humanos, foi efetivada pela Organização das Nações Unidas. Ocorre que surgiram críticas em relação ao documento sob a argumentação de ser marcadamente ocidental, com uma forte herança iluminista, ao não considerar o fato de que as demais civilizações passaram por processos históricos distintos, possuindo concepções diferentes em relação à dignidade da pessoa. No mundo muçulmano, o movimento de reafirmação cultural e religiosa, gerado em razão da crise de identidade ocasionada pela modernização, urbanização e pelos governos seculares até então apoiados pelo Ocidente, ou seja, o movimento denominado “Ressurgimento Islâmico”, possibilitou a criação de declarações islâmicas de direitos humanos, em contraposição à declaração da ONU. A declaração mais emblemática, e que é objeto deste estudo, é a Declaração de Direitos Humanos no Islã de 1990, elaborada pela Organização para a Cooperação Islâmica (OCI). Deste modo, o trabalho tem como objetivo analisar a forma com que os direitos à liberdade religiosa estão previstos na Declaração da ONU de 1948 e na Declaração do Cairo de 1990, contrastando a perspectiva ocidental e secular com a perspectiva islâmica, apontando possíveis limitações de tais liberdades e apresentando uma contextualização histórica dos fatos que influenciaram na criação de tais documentos. Será enfatizada também uma discussão acerca da questão da liberdade religiosa em âmbito internacional, com a apresentação de estudos acerca de leis que punem a blasfêmia e a apostasia em âmbito internacional, bem como a relação do Estado secular diante da pluralidade religiosa. Assim sendo, foi utilizado o método de pesquisa exploratório qualitativo, por meio da análise do discurso acerca dos documentos abordados, além de artigos, textos e estudos relacionados ao tema. O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro abordará a questão da pretensão de universalidade dos direitos humanos proposta pela ONU, bem como os eventos históricos que influenciaram sua criação, apresentando uma análise da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 e o legado iluminista presente no documento. O segundo capítulo analisará o Ressurgimento Islâmico como reação às pretensões de universalidade de valores supostamente impostos pelo Ocidente, assim como a influência do direito islâmico na percepção muçulmana dos direitos humanos, a qual se refletiu na Declaração da OCI. Por fim, no terceiro capítulo, serão enfatizadas as discussões acerca da liberdade religiosa em âmbito internacional, bem como a relação do Estado secular com a pluralidade religiosa e multiculturalismo.

Palavras-chave: Liberdade Religiosa. Multiculturalismo. Direitos Humanos.

RELIGIOUS FREEDOM: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN THE UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS AND THE DECLARATION ON HUMAN RIGHTS IN ISLAM

The pretension to universalization of human rights set out in the Universal Declaration of Human Rights of 1948 came from the historical context of the twentieth century, marked by two world wars, with the suppression and persecution of groups due to their ideological position, ethnicity, and religion. The creation of an international body, as well as the elaboration of a document focused on human rights, was carried out by the United Nations. It occurs that criticism has arisen in relation to the document under the argument of being markedly Western, with a strong Enlightenment heritage, not considering the fact that other civilizations have passed through different historical processes, having different conceptions regarding the dignity of the person. In the Muslim World, the cultural and religious reassertion movement, generated by the identity crisis occasioned by modernization, urbanization and by the secular governments supported until then by the West, the so-called "Islamic Resurgence", enabled the creation of Islamic declarations of human rights, in contrast to the UN declaration. The most emblematic statement, which is the subject of this study, is the Cairo Declaration on Human Rights in Islam, prepared by the Organization for Islamic Cooperation (OIC). The purpose of this paper is to analyze how the rights to religious freedom are provided for in the UN Declaration of 1948 and the Cairo Declaration of 1990, contrasting the Western and secular perspective with the Islamic perspective, pointing out possible limitations of such liberties and presenting a historical context of the facts that influenced the creation of such documents. A discussion on the issue of religious freedom at the international level will also be emphasized with the presentation of studies on laws that punish blasphemy and apostasy internationally, as well as the relation of the secular State to religious plurality. Thus, the method of qualitative exploratory research was used, through an analysis of the discourse about the documents addressed, as well as articles, texts and studies related to the theme. The work is divided into three chapters. The first will address the UN's proposed claim to universality of human rights, as well as the historical events that influenced its creation, presenting an analysis of the 1948 Universal Declaration of Human Rights and the Enlightenment legacy contained in the document. The second chapter will look at the Islamic Resurgence as a reaction to the claims of universality of values supposedly imposed by the West, as well as the influence of Islamic law on the Muslim perception of human rights, which was reflected in the OIC Declaration. Finally, in the third chapter, discussions on religious freedom at the international level, as well as the relation of the secular State to religious plurality and multiculturalism, will be emphasized.

Keywords: Religious Freedom. Multiculturalism. Human Rights.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

<i>ONU</i>	<i>Organização das Nações Unidas</i>
<i>OCI</i>	<i>Organização da Cooperação Islâmica</i>
<i>SDN</i>	<i>Sociedade das Nações</i>
<i>LEA</i>	<i>Liga dos Estados Árabes</i>
<i>USCIRF</i>	<i>United States Commission on International Religious Freedom</i>
<i>GLRC</i>	<i>Global Legal Research Center</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO SÉCULO XX	13
2.1 A SOCIEDADE DAS NAÇÕES	13
2.2 CONTEXTO PÓS-SEGUNDA GUERRA.....	18
2.3 A CARTA DO ATLÂNTICO	21
2.4 A CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS.....	23
2.5 A DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS – 1948	25
2.6 O LEGADO ILUMINISTA E A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	34
2.7 ESTADO, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO	43
2.8 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	45
3 OS DIREITOS HUMANOS E O MUNDO MUÇULMANO	47
3.1 O RESSURGIMENTO ISLÂMICO SEGUNDO SAMUEL P. HUNTINGTON	48
3.2 DIREITO ISLÂMICO.....	57
3.3 O DIREITO ISLÂMICO E O MUNDO MODERNO.....	63
3.4 A ORGANIZAÇÃO DE COOPERAÇÃO ISLÂMICA	68
3.5 A DECLARAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ DE 1990	71
3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	76
4 A LIBERDADE RELIGIOSA NO OCIDENTE E NO MUNDO MUÇULMANO	78
4.1 A PLURALIDADE CULTURAL E A LIBERDADE RELIGIOSA.....	78
4.2 A LIBERDADE RELIGIOSA DE ACORDO COM OS ESTUDOS DA <i>UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM (USCIRF)</i>	89
4.3 A QUESTÃO DA APOSTASIA DE ACORDO COM OS ESTUDOS REALIZADOS PELO <i>GLOBAL LEGAL RESEARCH CENTER (GLRC)</i>	98
4.4 O ESTADO SECULAR E A PLURALIDADE CULTURAL.....	100

4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS.....	110

1 INTRODUÇÃO

A questão da universalização dos direitos humanos, apresentada na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, decorreu do contexto histórico do século XX, marcado por duas guerras mundiais e também por inúmeros abusos contra indivíduos inocentes, o que culminou na supressão e na perseguição de grupos em razão de posicionamentos ideológicos, etnia e religião.

A criação de um organismo internacional, bem como a elaboração de um documento focado nos direitos humanos foi efetivada pela Organização das Nações Unidas (ONU), após a Segunda Guerra, já que a organização que a antecedeu, a Sociedade das Nações, criada em 1920 e dissolvida em 1946, não tinha como um objetivo específico a tutela da pessoa humana. Ainda antes do término da Segunda-Guerra, a Carta do Atlântico de 1941, apresentada por Franklin Delano Roosevelt ao Congresso Americano e assinada por Winston Churchill, enfatizou a necessidade de proteção às liberdades diante dos excessos cometidos pelos governos totalitários. Posteriormente, o documento foi incorporado na Carta da ONU, de 1945¹.

Com a Declaração Universal de Direitos Humanos, de 1948, valores como a liberdade religiosa passam a ser previstos como direitos humanos universais. Ocorre que surgiram críticas em relação à Declaração de 1948, sob a argumentação de o documento parecer marcadamente ocidental, com uma forte herança iluminista, não considerando o fato de que as demais civilizações passaram por processos históricos distintos, possuindo concepções diferentes em relação à dignidade da pessoa humana e, conseqüentemente, a algumas liberdades.

No mundo muçulmano, as contestações em relação à universalidade de direitos humanos, proposta pela Declaração de 1948, especialmente em relação às liberdades individuais, ocorreram principalmente com o movimento de reafirmação cultural e religiosa. Esse movimento foi gerado em razão da

¹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas, 26 de junho de 1945**. Disponível em < <https://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em: 19.ago.2017.

crise de identidade ocasionada pela modernização, urbanização e pelos governos seculares até então apoiados pelo Ocidente. Tal fenômeno, denominado por Samuel P. Huntington como Ressurgimento Islâmico, afetou o mundo político dos países muçulmanos e possibilitou a criação de Declarações islâmicas de direitos humanos, em contraponto à Declaração de 1948, marcadamente Ocidental e secular. A mais emblemática do mundo muçulmano é a Declaração de Direitos Humanos no Islã, de 1990, também denominada como Declaração do Cairo, elaborada pela Organização para a Cooperação Islâmica (OCI), que atualmente é a segunda maior organização internacional após a ONU.

A Declaração do Cairo evidencia que os direitos humanos, tal como são concebidos no Ocidente, especialmente as liberdades individuais, nem sempre estão presentes em outras civilizações, ou pelo menos não estão presentes da mesma forma. No Ocidente, a limitação do poder do Estado e da religião, em tese, proporcionou as conquistas e garantias de direitos individuais. Na civilização islâmica, a religião determina praticamente todos os atos da vida em sociedade, desde o casamento até as punições levadas a cabo por conta de práticas que violem a *Sharia*. Portanto, naquela cultura não existe o conceito de estado secular. Assim, a influência da Lei Islâmica é fortemente presente nos 25 artigos da Declaração do Cairo, o que a diferencia da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, marcadamente secular. A Declaração do Cairo reafirmou os valores do mundo muçulmano e apresentou uma nova perspectiva de direitos humanos, a qual seria compatível com os valores islâmicos.

Diante disso, a problemática do trabalho é a seguinte: como o direito à liberdade, especialmente a liberdade religiosa está previsto na Declaração secular da ONU e na Declaração do Cairo? Quais são as restrições da liberdade religiosa no Ocidente e no Mundo Muçulmano?

Portanto, de modo geral, o trabalho tem como objetivo analisar a forma com que os direitos à liberdade religiosa estão previstos na Declaração da ONU, de 1948, e na Declaração do Cairo, de 1990, contrastando a perspectiva ocidental e secular com a perspectiva islâmica. Possíveis limitações de tais liberdades serão apontadas e será apresentada uma contextualização histórica dos fatos que influenciaram na criação de tais documentos. Também será enfatizada uma discussão acerca da questão da liberdade religiosa em âmbito

internacional, com a apresentação de estudos acerca de leis que punem a blasfêmia e a apostasia em âmbito internacional, bem como a relação do Estado secular diante da pluralidade religiosa.

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro abordará a questão da pretensão de universalidade dos direitos humanos, proposta pela ONU, bem como os eventos históricos que influenciaram sua criação, apresentando uma análise da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 e a influência iluminista presente no documento. O segundo capítulo analisará o Ressurgimento Islâmico como reação às pretensões de universalidade de valores supostamente impostos pelo Ocidente, assim como a influência do Direito Islâmico na percepção muçulmana dos direitos humanos, a qual se refletiu na Declaração de Direitos Humanos no Islã de 1990. Por fim, no terceiro capítulo serão abordadas as discussões acerca da relação do Estado secular de direitos humanos, mais precisamente em relação à liberdade religiosa, em face de uma pluralidade religiosa, apontando a questão da liberdade religiosa em âmbito internacional.

Para isso foi utilizado o método de pesquisa exploratório qualitativo, por meio de análise documental da Declaração do Cairo de 1990 e da Declaração universal de Direitos Humanos de 1948, bem como o estudo de artigos, textos e pesquisas relacionadas ao tema. Primeiramente será apresentado um estudo comparativo (LAKATOS; MARCONI, 2003, p.107) entre as duas declarações de Direitos Humanos, cuja finalidade é distinguir a influência religiosa na Declaração do Cairo e o caráter secular da Declaração Universal de Direitos Humanos das Nações Unidas.

A metodologia adotada foi a análise do discurso, que versou sobre as construções ideológicas e religiosas presentes nos documentos de direitos humanos das duas culturas, de modo a esclarecer as convergências e divergências e incompatibilidade de conceitos de liberdade religiosa e de expressão.

O marco teórico utilizado no trabalho se constituiu da análise de obras historiográficas que relatam os fatos que desencadearam na elaboração das duas declarações; obras filosóficas, mais precisamente no tocante à influência kantiana e iluminista na Declaração de 1948 foram lidas, bem como foi feita uma análise da ciência política, no tocante ao Ressurgimento Islâmico,

apontado principalmente por Samuel P. Huntington. Foi imprescindível para a conclusão deste trabalho a análise documental, o que inclui não apenas as referidas declarações, mas também a Carta da Organização das Nações Unidas e a Carta da Organização da Cooperação Islâmica.

Portanto, a presente pesquisa é de forte relevância na atualidade. Eis que parte dos teóricos ocidentais afirma que todas as culturas possuem alguns valores que se coincidem e são universais; contudo, o conceito ocidental de direitos humanos foi interpretado pela cultura islâmica como uma imposição, o que favoreceu a criação de declarações próprias de direitos humanos no mundo muçulmano. O colonialismo ocidental, bem como a imposição de valores e costumes, são fatos apontados como geradores de uma crise de identidade no mundo muçulmano, tendo como reação um forte movimento de reafirmação religiosa e também o fortalecimento de movimentos fundamentalistas e antiocidentais.

Cabe ressaltar que o termo radical é rejeitado por parte dos pensadores muçulmanos, em razão deles entenderem que os muçulmanos ditos radicais são pessoas que praticam corretamente o Islã, a fim de submeterem as sociedades islâmicas e não islâmicas aos valores da *Sharia*, rejeitando o secularismo, bem como as formas de Estado ou Governo não compatíveis com a Lei Islâmica.

O Islã é a religião que mais vem crescendo no Ocidente, o que gera a necessidade de se estudar e de se compreender os conceitos de direitos humanos e de proteção à liberdade religiosa adotada pela Civilização Islâmica. Contudo, cabe salientar que a liberdade religiosa está correlacionada com as demais liberdades individuais, que pode envolver a liberdade de pensamento, de expressão, ou seja, em outros termos, pode-se: criticar, expressar opiniões contrárias a dogmas religiosos ou até mesmo abandonar uma crença. Em relação ao tema, a Declaração de Direitos Humanos no Islã de 1990 é a mais influente no mundo muçulmano, e por essa razão deve ser alvo de estudos, considerando a escassez de informações sobre o tema no próprio meio universitário brasileiro.

A compreensão e o esclarecimento sobre as possíveis convergências e divergências são extremamente relevantes, tanto no meio acadêmico quanto no meio político, já que as medidas de proteção aos Direitos Humanos devem

considerar a impossibilidade de uniformizar completamente os valores. A falta de conhecimento gera equívocos que afastam um diálogo intercivilizacional e inviabilizam a solução de conflitos.

2 A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO SÉCULO XX

A questão da universalização dos direitos humanos, levantada no século XX, decorreu de um contexto histórico marcado por duas guerras mundiais e por inúmeros abusos cometidos contra civis inocentes. Após a Primeira Guerra Mundial, a criação da Sociedade das Nações marcou a tentativa de um organismo internacional em solucionar e mediar os conflitos internacionais, porém, sem apresentar uma preocupação específica em relação aos direitos humanos. Contudo, a Sociedade das Nações não obteve êxito em evitar a Segunda Guerra Mundial, ocorrendo sua dissolução em 1946.

Diante do contexto Pós-Segunda Guerra, ficou evidente as agressões cometidas contra civis e minorias. A supressão e a perseguição de grupos em razão do posicionamento ideológico, etnia e religião enfatizou a necessidade da universalização de direitos, garantias e liberdades, a fim de se evitar a repetição de tais fatos. Ainda antes do término da Segunda-Guerra, a Carta do Atlântico, de 1941, realçou a necessidade de proteção às liberdades diante dos excessos cometidos pelos governos totalitários, documento que foi incorporado na Carta da ONU, de 1945.

Com a criação da ONU, e com a elaboração da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, a liberdade religiosa passou a ser prevista como direito humano universal. Ocorre que a Declaração de 1948 possui valores marcadamente ocidentais, com uma forte herança iluminista, desconsiderando as perspectivas das demais civilizações.

Portanto, o presente capítulo busca contextualizar a universalização dos direitos humanos com a Declaração de 1948, bem como analisar a herança Iluminista e secular presente no documento, para que, posteriormente, seja apresentada a perspectiva islâmica e marcadamente religiosa de direitos humanos contida na Declaração do Cairo de 1990.

2.1 A SOCIEDADE DAS NAÇÕES

Ainda antes do início da primeira Guerra Mundial, surgiu a ideia da criação de uma organização internacional com fins políticos, cujo objetivo seria administrar interesses comuns e evitar conflitos e alianças militares, de forma

que, com o assassinato de Francisco Fernando da Áustria, em junho de 1914, e com o início da Primeira Guerra Mundial, de acordo com Ana Isabel Xavier (2007), ficou inda mais evidente a necessidade de se criar tal organização.

No contexto Pós-Guerra, com a imensa destruição econômica e com nove milhões de mortos, a Europa estava dividida entre capitalistas liberais, fascistas e comunistas, contexto que fortaleceu a atuação dos Estados Unidos da América no cenário internacional. Isso acabou influenciando não somente no final do conflito, como também foi decisivo no Pós-Guerra (XAVIER, 2007). Em 8 de janeiro de 1918, o Presidente norte-americano Woodrow Wilson apresentou ao congresso catorze pontos para o restabelecimento da paz, sendo eles:

1. Evacuação e restauração da Bélgica sem qualquer restrição à sua soberania;
2. Evacuação do território Francês, restauração das regiões invadidas e reparação dos prejuízos causados à França em 1871, relativamente à Alsácia-Lorena;
3. Evacuação do território Russo e livre regulação dos seus destinos políticos;
4. Retificação das fronteiras Italianas, conforme o princípio das nacionalidades;
5. Possibilidade de um desenvolvimento autônomo para os povos da Áustria-Hungria;
6. Evacuação da Roménia, da Sérvia e do Montenegro e concessão à Sérvia de uma comunicação marítima;
7. Limitação da soberania Otomana às regiões genuinamente turcas, com autonomia para todas as outras nacionalidades e garantias internacionais para o livre-trânsito nos Dardanelos;
8. Independência da Polónia com livre acesso ao mar;
9. Criação de uma Sociedade das Nações, oferecendo garantias mútuas de independência política e de integridade territorial, não só aos grandes como aos pequenos Estados;
10. Regulação imparcial das questões coloniais;
11. Garantias recíprocas para a redução dos armamentos;
12. Supressão, na medida do possível, das barreiras económicas, igualdade comercial para todos os Estados;
13. Liberdade de navegação;
14. Publicidade dos Tratados e consequente abolição das alianças secretas entre os Estados. (XAVIER, 2007, p.20).

O item 9 dos pontos elencados pelo Presidente norte-americano previu a criação de uma Sociedade das Nações, a qual foi fundada por um Pacto na Conferência da Paz, em 28 de abril de 1919, que também compreendeu o Tratado de Versalhes e incluiu os Estados aliados e, posteriormente, Alemanha e URSS, totalizando trinta e dois membros e treze convidados, possibilitando o ingresso futuro de outros Estados.

A proposta apresentada pelo Presidente norte-americano Woodrow Wilson de se criar uma organização internacional refletiu os valores do

liberalismo político adotado pelos EUA, no qual o direito prevalece perante o poder, conforme aponta Braz Baracuhy:

Ao final da Grande Guerra, o "equilíbrio de poder" tornara-se uma expressão odiosa. O presidente dos EUA, Woodrow Wilson, chegou à Conferência de Paz de Paris, em 1919, com seu projeto de uma nova ordem mundial, baseada na transposição dos valores e princípios do liberalismo político para o sistema internacional. Com a Liga das Nações, o direito deveria prevalecer sobre o poder, e os processos democráticos sobre os aristocráticos na condução das relações internacionais. O "equilíbrio de poder" seria substituído por uma "comunidade de poder". (BARACUHY, 2006, [n. p.]).

O surgimento da Sociedade das Nações marcou a internacionalização do liberalismo político, sistema adotado pelos EUA, junto com os sistemas tradicionais, adotados pelos Estados europeus, os quais eram marcados pelas políticas de poder, pois estavam receosos diante de novas propostas do liberalismo político norte-americano (BARACUHY, 2006).

Em relação a estrutura da Sociedade das Nações (SDN), a Assembleia contava com a presença de todos os Estados-membros e no Conselho continha nove, com cinco permanentes, sendo eles: Reino Unido, Itália, Japão e França e quatro não permanentes designados pela Assembleia, a qual, junto com o Conselho, eram assistidos por um Secretariado (XAVIER, 2007). Os EUA, em razão da rejeição do Congresso norte-americano ao Tratado de Versalhes, não permaneceram na Sociedade das nações.

Segundo aponta Marcos Castrioto de Azambuja (1995), os EUA, após a Primeira Guerra, ainda não estavam aptos para as responsabilidades de âmbito internacional, em razão das políticas isolacionistas, que posteriormente mudaram após o fim da Segunda Guerra, em 1945.

O pacto fundador da Sociedade das Nações, já em seu preâmbulo, enfatizou o objetivo de se alcançar a paz, por meio da cooperação entre Estados:

Considerando que, para desenvolver a cooperação entre as Nações e para lhes garantir a paz e a segurança, importa: aceitar certas obrigações de não recorrer à guerra; manter claramente relações internacionais fundadas sobre a justiça e a honra; observar rigorosamente as prescrições do Direito Internacional, reconhecidas de ora em diante com regra de conduta efetiva dos Governos; fazer reinar a justiça e respeitar escrupulosamente todas as obrigações dos

Tratados nas relações mútuas dos povos organizados; Adotam o presente Pacto que institui a Sociedade das Nações. (SDN, 1919, [s.n.]).

Contudo, apesar dos objetivos que nortearam a criação da Sociedade das Nações, as medidas não foram páreas para evitar a Segunda Guerra Mundial. As fortes imposições do Tratado de Versalhes viabilizaram a ascensão do nazismo na Alemanha e, conseqüentemente, a Segunda Guerra Mundial.

A respeito da elaboração do Tratado de Versalhes e a imposição das medidas coercitivas aos vencidos, Ana Isabel Xavier expõe:

Do mesmo modo, as decisões da Conferência de Versalhes foram dominadas por três órgãos: um Conselho Supremo (composto por chefes dos governos da Grã-Bretanha, França, Itália e EUA), um Conselho dos Cinco (os quatro Estados anteriores, mais o chefe de governo do Japão) e um Conselho dos dez (constituídos pelos cinco do Conselho Supremo e pelos respectivos Ministros dos Negócios Estrangeiros). Woodrow Wilson (Presidente dos EUA), Lloyd Weber (Primeiro-Ministro Britânico) e Clemenceau (Representante Francês), acabaram por monopolizar um encontro que contava, não obstante, com 32 Estados. O fosso entre vencedores e vencidos saiu reforçado na estruturação da SDN, desde logo na limitação dos Estados fundadores da Organização então criada aos “amantes da paz” excluindo, na sua fase inicial, os vencidos da primeira Guerra Mundial. (XAVIER, 2007, p.24).

Dentre as críticas apresentadas em face da postura adotada pela Sociedade das Nações no Pós-Guerra, pode-se citar o rompimento com o objetivo inicial proposto pelo presidente norte-americano Woodrow Wilson, que era criar uma organização sem traumas ou vinganças de guerra; porém, o que se viu foi a imposição coercitiva de inúmeras medidas em face dos Estados vencidos, praticamente excluindo-os das tomadas de decisões (XAVIER, 2007). Diante da insatisfação dos Estados vencidos com as medidas tomadas em 1933, o Japão, a Alemanha e a Itália se retiraram da Sociedade das Nações, o que, associado ao fato de que os EUA também não era Estado-membro, enfraqueceu a Organização, tornando-a ineficaz diante do ascendente totalitarismo (XAVIER, 2007).

Segundo Marcos Castrioto de Azambuja (1995), o legado deixado pela Sociedade das Nações inclui o fato de ela ser a primeira organização internacional criada na tentativa de se organizar as relações internacionais e de

se evitar conflitos, embora tenha sido abalada pela ausência dos EUA. Ocorre que a Sociedade das Nações também foi abalada pelos reflexos das medidas excessivas tomadas pelos Estados vitoriosos em face dos vencidos, que se somou com o impacto causado pela Crise de 1929, assim como pelo radicalismo de ideologias totalitárias presentes nas décadas de 1920 e 1930 (AZAMBUJA,1995).

De acordo com Azambuja (1995) a Sociedade das Nações também faltou com os povos colonizados e pela ausência de qualquer proposta em relação aos problemas sociais e econômicos de âmbito internacional:

Liga das Nações, no seu propósito de oferecer uma moldura de segurança coletiva para o mundo de seu tempo, teve também entre outros pecados o de não poder, evidentemente, incorporar os povos então colonizados; os vícios do seu juridicismo; a sua virtual cegueira para a dimensão econômica e social dos problemas internacionais, vistos apenas na configuração clássica de poder e a sua preocupação obsessiva com a problemática do desarmamento, como se esse pudesse brotar de circunstâncias de desconfiança e ressentimento e não, como sabemos agora, fosse a resultante necessária de todo um processo de *confidence building* e transparência e da aplicação de métodos rigorosos de verificação e controle. (AZAMBUJA,1995, [n. p.]).

Em que pese os erros cometidos pela Sociedade das Nações, a organização serviu de pontapé inicial para o que mais tarde se tornaria a Organização das Nações Unidas. Ela também inovou ao apresentar a noção de responsabilidade internacional diante de conflitos bélicos, semeando, assim, a perspectiva universalista que, mais tarde, diante dos horrores da Segunda Guerra Mundial, ensejou a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. A dissolução da Sociedade das Nações ocorreu em abril de 1946, mesmo que suas atividades já tivessem cessado com o início da Segunda Guerra, em 1939 (XAVIER, 2007).

Embora não tenha previsto a proteção aos direitos humanos a Sociedade das Nações semeou o que viria a ser, posteriormente, as Nações Unidas, pois inovou ao se estabelecer como uma organização internacional com a finalidade de mediar conflitos entre Estados. Embora a Primeira Guerra Mundial tenha causado um número avassalador de mortes, o extermínio em massa em razão da etnia, de adesão ideológica ou religiosa ocorreu posteriormente, na Segunda Guerra Mundial. Dessa maneira, as vítimas da

Primeira Guerra foram constituídas principalmente por militares, enquanto na Segunda Guerra o número de civis mortos alcançou um patamar extremamente elevado, conforme será apresentado no tópico a seguir.

2.2 CONTEXTO PÓS-SEGUNDA GUERRA

O século XX foi marcado pelas barbáries cometidas nas duas Guerras Mundiais. O surgimento de Estados e ideologias totalitárias, junto com o poder bélico de novas tecnologias, possibilitou massacres em escala inimaginável até então. Fábio Konder Comparato (2015) menciona que a Segunda Guerra se diferenciou da primeira não apenas pelo maior número de Estados envolvidos e pela duração, mas porque vitimou um número ainda maior de vidas, sendo a maior parte delas de civis inocentes. Já na Primeira Guerra, as vítimas eram, em sua maioria, militares. Além de tais fatos, durante a Primeira Guerra, em que pese o forte poder bélico e militar, os objetivos estavam centralizados nas conquistas de territórios, enquanto na Segunda Guerra além da conquista territorial, ocorreu a subjugação e os massacres civis, fato exemplificado com a explosão das bombas atômicas em Hiroshima e em Nagasaki, evidenciando também o poder de destruição e os perigos de tais armamentos para a humanidade.

De acordo com Flavia Piovesan (2006), foi no cenário Pós Segunda-Guerra que se evidenciou todas as barbáries cometidas contra a pessoa humana, e foi também diante de tais acontecimentos que surgiram as críticas em relação às concepções positivistas do ordenamento jurídico, que possibilitaram o estrito uso da lei sem considerar valores éticos, utilizando a legalidade para a legitimação de atos contra a humanidade.

Em relação ao contexto entre Guerras e o cenário mundial na primeira metade do Século XX, Hanna Arendt (1974) menciona o poder destrutivo da Primeira Guerra, que até então nunca havia sido alcançado, bem como seus reflexos na alta inflação, o que praticamente destruiu a economia. Além disso, a guerra culminou no desemprego e nas inúmeras guerras civis, que geraram ondas de migração de indivíduos apátridas. Nas palavras da autora:

Antes que a política totalitária conscientemente atacasse e destruísse a própria estrutura da civilização europeia, a explosão de 1914 e suas graves consequências de instabilidade haviam destruído a fachada do sistema político — o bastante para deixar à mostra o seu esqueleto. Ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de grupos de pessoas às quais, subitamente, já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava. Era precisamente a aparente estabilidade do mundo exterior que levava cada grupo expulso de suas fronteiras, antes protetoras, parecer uma infeliz exceção a uma regra sadia e normal, e que, ao mesmo tempo, inspirava igual cinismo tanto às vítimas quanto aos observadores de um destino aparentemente injusto e anormal. Para ambos, esse cinismo parecia sabedoria em relação às coisas do mundo, mas na verdade todos estavam mais perplexos e, portanto, mais ignorantes do que nunca. O ódio, que certamente não faltara ao mundo, antes da guerra começou a desempenhar um papel central nos negócios públicos de todos os países, de modo que o cenário político, nos anos enganadoramente calmos da década de 20, assumiu uma atmosfera sórdida e estranha de briga em família à Strindberg. (ARENDR, 1974, p.348).

Arendt argumenta que o ódio generalizado e a desintegração da vida política fizeram com que a responsabilização pela realidade da época não fosse atribuída a nenhum grupo específico. Dessa forma, a desintegração da vida “partia, conseqüentemente, em todas as direções, cega e imprevisivelmente, incapaz de assumir um ar de indiferença sadia em relação a coisa alguma sob o sol” (1974, p.301).

A desintegração mencionada por Arendt era mais presente nos países derrotados e, principalmente, nos Estados recém-estabelecidos “após a liquidação da Monarquia Dual e do império czarista” (1974, p.301). Desse modo, segundo a autora, o que restou da solidariedade entre as nacionalidades não emancipadas se desfez com a desapareição da burocracia centralizada, que até então tinha servido para “centralizar e desviar uns dos outros os ódios difusos e as reivindicações nacionais em conflito” (1974, p.301).

Arendt menciona a rivalidade entre povos vizinhos e os conflitos entre nacionalidades – mesmo dentro de um mesmo território – ocorrendo, com a extinção de Estados o surgimento das maiores vítimas, os apátridas, que não dispunham de nenhuma tutela estatal:

Com o surgimento das minorias na Europa oriental e meridional e com a incursão dos povos sem Estado na Europa central e ocidental, um elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa do após-guerra. A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos

opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. (ARENDR, 1974, p. 302).

Conforme aponta Hanna Arendt a perda da nacionalidade possibilitou os abusos cometidos pelos governos totalitários, tanto para as minorias quanto para Estados inimigos. Durante a Segunda Guerra mundial, os governos totalitários tiveram um papel devastador no que se refere à dignidade da pessoa humana. Arendt, em sua análise sobre o totalitarismo, afirma que os movimentos totalitários possuíam duas pretensões: a de domínio total e governo mundial. Esses movimentos também foram marcados pelo desprezo pela nacionalidade e individualidade:

A luta pelo domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não totalitária, eis a tônica dos regimes totalitários; se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o sério risco de perder todo o poder que por ventura tenham conquistado. Nem mesmo um homem sozinho pode ser dominado de forma absoluta e segura a não ser em condições de totalitarismo global. Portanto, a subida ao poder significa, antes de mais nada, o estabelecimento de uma sede oficial e oficialmente reconhecida para o movimento (ou sucursais, no caso de países satélites), e a aquisição de uma espécie de laboratório onde o teste possa ser feito com realismo (ou contra a realidade) — o teste de organizar um povo para objetivos finais que desprezam a individualidade e a nacionalidade. O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardião da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total. (ARENDR, 1974, p. 442).

Segundo a análise de Hanna Arendt, os governos não autoritários tendem a não compreender o totalitarismo e de sua indiferença em relação aos interesses nacionais a ao bem-estar do povo. Por vezes os governos totalitários são subestimados em relação às suas forças materiais e, por vezes, são subestimados em relação aos seus respectivos potenciais de poder.

Diante dos perigos e abusos evidenciados pela Segunda Guerra Mundial, houve o surgimento da Organização das Nações Unidas, a qual, segundo Comparato (2015), se diferenciou da Sociedade das Nações, já que essa pretendeu criar instâncias de arbitragem e regulação de conflitos armados, enquanto a outra buscou tutelar a própria dignidade da pessoa humana:

A ONU difere da Sociedade das Nações, na mesma medida em que a Segunda Guerra Mundial se distingue da Primeira. Enquanto em 1919 a preocupação única era a criação de uma instância de arbitragem e regulação dos conflitos bélicos, em 1945 objetivou-se colocar a guerra definitivamente fora da lei. Por outro lado, o horror engendrado pelo surgimento dos Estados totalitários, verdadeiras máquinas de destruição de povos inteiros, suscitou em toda parte a consciência de que, sem o respeito aos direitos humanos, a convivência pacífica das nações tornava-se impossível. Por isso, enquanto a Sociedade das Nações não passava de um clube de Estados, com liberdade de ingresso e retirada conforme suas conveniências próprias, as Nações Unidas nasceram com a vocação de se tornarem a organização da sociedade política mundial, à qual deveriam pertencer portanto, necessariamente, todas as nações do globo empenhadas na defesa da dignidade humana. (COMPARATO, 2015, p.226).

Com a Organização das Nações Unidas, a questão da universalidade dos direitos humanos passou a tomar relevância. Ainda antes da elaboração da Carta do Atlântico, Roosevelt, num discurso proferido ao Congresso norte-americano, ainda em janeiro de 1941, explanou sobre a necessidade da proteção de liberdades individuais, tais como: liberdade de expressão e liberdade de religião em âmbito internacional, intenções que foram posteriormente reiteradas na Carta do Atlântico em agosto do mesmo ano (COMPARATO, 2015).

Ainda no final da Segunda Guerra, na Conferência de Dumbarton Oaks, EUA, Reino Unido, União Soviética e China passaram a discutir o surgimento de uma nova organização internacional, que posteriormente viria a ser a ONU. A pauta relacionada aos direitos humanos só veio a ser inserida efetivamente na Conferência de São Francisco, em 1945, quando o tema passou a ser parte da Carta da ONU.

O tópico a seguir abordará a Carta do Atlântico, documento que influenciou no Surgimento da Organização das Nações Unidas.

2.3 A CARTA DO ATLÂNTICO

Uma das principais influências para o surgimento da Organização das Nações Unidas foi a denominada “Carta do Atlântico” de 1941, apresentada por Roosevelt ao Congresso Americano e assinada por Churchill, na qual o Presidente norte-americano pretendeu demonstrar o posicionamento dos

Estados Unidos da América diante dos abusos cometidos pelos países do Eixo. Roosevelt enfatizou também a supressão de liberdades, apresentando, dessa forma, o posicionamento político que seria adotado pelos EUA em um contexto Pós-Guerra (COMPARATO, 2015).

A “Carta do Atlântico” enfatizou as pretensões dos Estados Unidos da América e da Inglaterra em respeitar a autodeterminação dos povos, bem como as diversas formas de governo e também a restaurar os direitos de soberania e autogoverno suprimidos durante a Segunda Guerra. Sendo assim, os signatários deveriam favorecer o acesso de todos ao mercado mundial, assim como ao suprimento de matérias-primas e a colaboração para a melhoria nas condições de trabalho e progresso econômico e social. Ou seja, almejavam, em tese, estabelecer a paz e a segurança dos Estados (COMPARATO, 2015).

Tal documento enfatizou a autodeterminação dos povos, bem como as pretensões em relação ao desenvolvimento econômico e social a nível internacional, propondo a cooperação como forma de alcançar os objetivos propostos, conforme exposto do artigo terceiro ao sétimo:

Terceiro - Respeitam o direito que assiste a todos os povos de escolherem a forma de governo sob a qual querem viver; e desejam que se restituam os direitos soberanos e a independência aos povos que deles foram despojados pela força. Quarto - Com o devido às suas obrigações já existentes, se empenharão para que todos os estados, grandes ou pequenos, vitoriosos ou vencidos, tenham acesso em igualdade de condições ao comércio e às matérias primas do mundo, de que precisem para a sua prosperidade econômica. Quinto - Desejam promover, no campo da economia, a mais ampla colaboração entre todas as nações, com o fim de conseguir, para todos, melhores condições de trabalho, prosperidade econômica e segurança social. Sexto - Depois da destruição completa da tirania nazista, esperam que se estabeleça uma paz que proporcione a todas as nações os meios de viver em segurança dentro de suas próprias fronteiras, e aos homens em todas as terras a garantia de existências livres de temor e de privações. Sétimo - Essa paz deverá permitir a todos os homens cruzar livremente os mares e oceanos. (ROOSEVELT; CHURCHILL, 1941 [n. p.])

Posteriormente, a “Carta do Atlântico” foi incorporada à Declaração das Nações Unidas de 1942, na qual os Estados que combatiam os países do Eixo apresentavam seus objetivos de guerra. Assim, os signatários foram considerados membros originários da Organização das Nações Unidas, nas palavras de Comparato:

A “Carta do Atlântico” foi depois incorporada à Declaração das Nações Unidas, de 1º de janeiro de 1942, em que as 26 potências que combatiam as forças do Eixo proclamaram seus objetivos de guerra. Os signatários foram declarados “membros originários” da ONU, cuja Carta de fundação foi assinada por 51 países em 26 de junho de 1945, ao término da Conferência de São Francisco. Em contrapartida, a Carta das Nações Unidas afirma, inequivocamente, a existência de um direito de autodeterminação dos povos. Em cumprimento ao disposto no art. 68 da Carta, em 1946 o Conselho Econômico e Social, por meio de duas Resoluções (5.1, de 16 de fevereiro, e 9.2, de 21 de junho) aprovou o estatuto da Comissão de Direitos Humanos, que exerceu suas funções até 15 de março de 2006, quando a Assembleia Geral das Nações Unidas criou, para substituí-lo, o Conselho de Direitos Humanos. (COMPARATO, 2015, p.228).

Em 1946, estabeleceu-se que a primeira medida a ser tomada pela Comissão de Direitos Humanos se desenvolveria através da elaboração de uma declaração de direitos humanos, em harmonia com o disposto no artigo 55 da Carta das Nações Unidas, com característica jurídica vinculante, tal como um tratado ou convenção internacional, a qual foi concluída em junho de 1948 (COMPARATO, 2015). Posteriormente, outras medidas foram tomadas, tal como a elaboração de dois Pactos referentes a direitos civis e políticos e sobre direitos econômicos sociais e culturais.

2.4 A CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS

A Carta da ONU, assinada em 26 de junho de 1945, em São Francisco, foi elaborada por 50 países participantes da Conferência sobre Organização Internacional. A Carta da ONU criou as Nações Unidas, que passou a existir oficialmente em 24 de outubro de 1945.

Rossana Rocha Reis (2006) cita a Carta da ONU, bem como a carta de fundação do Tribunal de Nuremberg e a Declaração Universal de Direitos Humanos, como marcos fundadores do sistema internacional de direitos humanos. Para a autora, a Carta da ONU reconheceu a preocupação internacional sobre o tema. Já o Tribunal de Nuremberg responsabilizou de maneira individualizada os crimes praticados contra a humanidade, enquanto a Declaração de 1948 elencou os direitos fundamentais, universais e indivisíveis.

No preâmbulo da Carta das Nações Unidas são evidenciados os objetivos da criação de uma organização internacional que assegure não

apenas a paz internacional, mas também a dignidade da pessoa humana, de modo a promover o progresso, a paz e a liberdade:

Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla. (ONU, 1945, [n. p.]).

Celso Lafer (2008) menciona que a inovação apresentada pela Carta das Nações Unidas, em razão de sua amplitude em relação aos direitos humanos, refletiu uma visão kantiana no tocante ao universalismo. O artigo primeiro do documento prevê a promoção ao respeito dos direitos humanos de modo abrangente, sendo apresentado também como um dos propósitos das Nações Unidas:

Conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião; (ONU, 1945, [n. p.]).

A Carta das Nações Unidas definiu em seu artigo sétimo os órgãos, bem como suas respectivas atribuições, tais como: a Assembleia Geral; Conselho de Segurança; Conselho Econômico e Social; um conselho de Tutela; uma Corte Internacional de Justiça, além de um Secretariado.

Dentre os órgãos criados, foi atribuído ao Conselho Econômico e Social estudos e relatórios sobre assuntos econômicos, sociais, culturais, que também estabeleceu, no artigo 68 do documento, a atribuição de se criar comissões para os a proteção dos direitos humanos:

Artigo 68 - O Conselho Econômico e Social criará comissões para os assuntos econômicos e sociais e a proteção dos direitos humanos assim como outras comissões que forem necessárias para o desempenho de suas funções. (ONU, 1945, [n. p.]).

O Conselho Econômico e Social, em sua primeira sessão, atribuiu à Comissão de Direitos Humanos, em 16 de fevereiro de 1946, a elaboração da Declaração Universal de Direitos Humanos. A proposta da Declaração ficou centrada em direitos humanos considerados mais relevantes, pois, no contexto político internacional da época, o conflito ideológico, polarizado principalmente entre a URSS e EUA, inibiu uma maior abrangência de direitos, ante as dificuldades de consenso (LAFER, 2008).

2.5 A DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS – 1948

Inicialmente, para a elaboração da Declaração, na primeira sessão plenária das Nações Unidas, ocorrida entre janeiro e fevereiro de 1947, foram apontados oito Estados-membros com base na representação geográfica, a fim de se elaborar uma minuta baseada pelo modelo fornecido pelo secretariado (LAFER, 2008). Posteriormente, na segunda sessão, ocorrida em dezembro de 1947, a minuta foi submetida aos Estados-membros, a fim de se colher pareceres, que serviram, em maio de 1948, para rever a minuta com base nos mesmos pareceres. Essa revisão se estendeu de 24 de maio a 16 de junho de 1948, antes da submissão ao Conselho Econômico e Social, que em agosto de 1948 encaminhou para a Assembleia Geral das Nações Unidas (LAFER, 2008).

Por fim, na terceira Assembleia Geral das Nações Unidas, ocorrida em Paris, entre setembro a dezembro de 1948, houve a análise da Declaração, com a votação de cada um dos dispositivos, totalizando 1400 votações. Ocorreu, dessa maneira, a proclamação do texto final em 10 de dezembro de 1948, com a abstenção da Arábia Saudita, Bielo Rússia, Checoslováquia, Polônia, Ucrânia, União Sul Africana, União Soviética e Iugoslávia (LAFER, 2008).

A Declaração de Direitos Humanos elaborada pela ONU, em 10 de dezembro de 1948 afirmou pela primeira vez a universalidade dos direitos humanos, ou seja, a matéria passou a ser tratada como o início de uma nova concepção de relações internacionais (TOSI, 2004). Aderida inicialmente por quarenta e oito Estados, o que, segundo Giuseppe Tosi (2004), desencadeou um processo pelo qual os indivíduos passaram “de cidadãos de um Estado em cidadãos do mundo”.

No contexto Pós-Guerra, de acordo com Flávia Piovesan (2006), houve o fortalecimento da ideia de que a proteção dos direitos humanos não deve ser reduzida ao domínio interno de cada Estado, mas como um assunto de interesse internacional. Dessa forma, passou-se a questionar a noção tradicional de Estado e soberania absoluta, o que, segundo a autora, substituiu a concepção “hobbesiana” de soberania, que deu lugar a uma concepção “kantiana”, envolta por uma noção de cidadania universal. Outro ponto mencionado por Piovesan é que com a concepção de proteção internacional de direitos humanos, adotada pelas Nações Unidas e impressa na Declaração de 1948, o indivíduo passa a ter a condição de sujeito de Direito, deixando de fora a noção de que o indivíduo estaria totalmente à mercê da legislação doméstica de seu Estado.

Ademais, segundo Celso Lafer, a Declaração de 1948 rompeu com a ideia de que Estados Soberanos e independentes não considerem os povos e indivíduos, baseando-se em um sistema internacional de natureza intraestatal. Nesse sentido, o autor apresenta uma comparação com a lógica da Declaração das Nações Unidas com os tratados da Paz de Westfália de 1648:

No campo das relações internacionais, a Declaração Universal, na esteira da Carta da ONU, alterou a clássica lógica da Paz de Westfália (1648). Esta lógica de Estados soberanos e independentes não atribuía peso a povos e indivíduos. Baseava-se nas relações de coexistência e conflito entre entes soberanos num sistema internacional de natureza intraestatal. Este sistema criou as normas de mútua abstenção do Direito Internacional Público tradicional. Estas, lastreadas na vontade soberana dos Estados, foram concebidas como normas da convivência possível entre soberanias que se guiavam pelas suas “razões de Estado”. Por isso não contemplavam qualquer ingerência nas relações entre o Estado e as pessoas que estavam sob sua jurisdição. (LAFER, 2008, [n. p.]).

O objetivo anteriormente estabelecido pela Sociedade das Nações – de se criar um mediador entre as partes por meio de uma organização internacional que garantisse a independência das nacionalidades e a paz entre Estados – não apresentou expressamente a proteção ao ser humano, tampouco teve pretensão de universalizar direitos e valores, o que mudou com a criação das Nações Unidas, que inovou ao conceber a internacionalização dos direitos humanos:

O Pacto da Sociedade das Nações teve como motivação central propiciar a independência das nacionalidades, a segurança coletiva e a paz mundial. Entretanto, no seu contexto, em função das realidades internacionais da época e dos cuidados na preservação dos valores da soberania, o papel atribuído aos direitos humanos era circunscrito. A Carta da ONU, de 1945, tem outra amplitude como um tertius institucionalizado entre os Estados, na forma jurídica de uma organização internacional. No seu tratado-constitutivo retoma as técnicas do Direito Constitucional para conceber a vis diretiva do pactum societatis (a força e o sentido de direção do seu pacto de sociedade) que é uma resposta à Segunda Guerra Mundial e aos seus antecedentes políticos e ideológicos. Por isso vai além da paz e da segurança coletiva, tratadas apenas no relacionamento interestatal. Aponta para uma comunidade internacional não só de Estados igualmente soberanos, mas de indivíduos livres e iguais. (LAFER, 2008, [n. p.]).

A Carta da ONU, elaborada em 1945, almejou a internacionalização da proteção à dignidade da pessoa humana, de modo que tal documento foi posteriormente inserido na Declaração Universal de 1948. A Declaração de 1948 foi a primeira a prever em âmbito internacional a proteção aos Direitos Humanos, considerada como um marco emancipatório do ser humano, apresentando-se como um documento humanizador nas relações entre governantes e governados (LAFER, 2008).

Ademais, de acordo com Piovesan (2006) a Declaração de 1948 inovou ao apresentar a concepção contemporânea de direitos humanos universais e indivisíveis. A universalidade mencionada se trata da perspectiva de que o ser humano possui um valor intrínseco pela sua própria natureza e a indivisibilidade partindo-se da lógica de que se um direito é violado, os outros também são, ou seja, se constituem como uma “unidade indivisível, interdependente e inter-relacionada”:

Neste cenário, a Declaração de 1948 inova a gramática dos direitos humanos, ao introduzir a chamada concepção contemporânea de direitos humanos, marcada pela universalidade e indivisibilidade destes direitos. Universalidade porque clama pela extensão universal dos direitos humanos, sob a crença de que a condição de pessoa é o requisito único para a titularidade de direitos, considerando o ser humano como um ser essencialmente moral, dotado de unicidade existencial e dignidade. Indivisibilidade porque a garantia dos direitos civis e políticos é condição para a observância dos direitos sociais, econômicos e culturais e vice-versa. Quando um deles é violado, os demais também o são. Os direitos humanos compõem, assim, uma unidade indivisível, interdependente e inter-relacionada, capaz de conjugar o catálogo de direitos civis e políticos ao catálogo de direitos sociais, econômicos e culturais. (PIOVESAN, 2006, p.8).

De acordo com Giuseppe Tosi (2004), a Declaração de 1948 abarcou diversas esferas, sejam elas: éticas, jurídicas, políticas, econômicas, sociais, histórico/culturais e educativas. Segundo o autor, a dimensão ética se evidencia com a universalidade prevista em relação a liberdades e a igualdade, algo que foi herdado da Revolução Francesa, ou seja, expressa a ideia de direito natural que transcende a esfera jurídica intraestatal.

A dimensão jurídica se reflete no fato de que os princípios emanados pela Declaração posteriormente são especificados, tornando-se parte do Direito Internacional por meio de tratados, convenções e protocolos internacionais, tornando-se positivos e por vezes incorporados no ordenamento jurídico interno dos Estados, passando a interferir nas relações internacionais e nacionais (TOSI, 2004).

A dimensão política se deu mediante a elaboração de políticas públicas inspiradas pelos princípios da Declaração, o que fez com que Estados assumissem compromissos de promoverem medidas para a proteção da dignidade da pessoa humana, garantindo direitos e liberdades. Portanto, pode-se dizer que a dimensão econômica e social está vinculada à dimensão política, o que requeria, por parte dos Estados, intervenção para a garantia de liberdades e direitos básicos (TOSI, 2004).

De acordo com Comparato (2015), na Declaração de 1948, o princípio de liberdade abrange tanto a esfera política como a esfera individual, sendo elas complementares e interdependentes e apontando também ao regime democrático como o único compatível com os direitos humanos, conforme prevê o artigo XXI do documento:

Artigo XXI: 1. Todo ser humano tem o direito de fazer parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos. 2. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país. 3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto. (ONU, 1948, [n. p.]).

Dessa forma, no preâmbulo da Declaração está expresso o objetivo das Nações Unidas em promover direitos e liberdades fundamentais, o que inclui a liberdade de expressão e a liberdade religiosa:

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum [...]. (ONU, 1948 [n. p.]).

Conforme dispõe o artigo XVIII da Declaração, a liberdade de religião inclui não apenas a liberdade de prática como também inclui o direito de se mudar de religião, bem como o artigo XIX prevê o direito à liberdade de opinião e expressão, prevendo inclusive o direito de se “receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras”. Diante da análise de tais pontos do documento percebe-se o reflexo causado pelos regimes totalitários no tocante às liberdades. Tanto a liberdade de crença quanto a liberdade religiosa são previstas como direitos individuais fundamentais.

A questão da liberdade religiosa, conforme argumenta Belcorígenes de Souza Sampaio Júnior (2010), possui uma estreita ligação com as demais liberdades, uma vez que, em razão de possuir um cunho transcendental, é “intrinsecamente multifacetária”, carregando consigo outras formas de liberdade, tais como, por exemplo, a liberdade de expressão, a de crença e a ideológica.

Assim, é correto afirmar que a liberdade religiosa, como pressuposto lógico e fundamental do seu exercício e da sua efetivação no Estado democrático de direito, abriga diversas outras liberdades, sem as quais seria mera simulação normativa. Neste sentido, não se pode conceber liberdade religiosa sem liberdade de manifestação do pensamento, ou liberdade religiosa sem liberdade de expressão. Tampouco liberdade religiosa sem liberdade de reunião. Como dissociar liberdade religiosa de liberdade de consciência? Como dissociar liberdade religiosa de liberdade ideológica? A obviedade de tais associações inviabiliza qualquer tentativa de cindi-las. (SAMPAIO JÚNIOR, 2010, [n. p.]).

De acordo com Sampaio Júnior (2010), a liberdade de expressão também reflete a individualidade e a autenticidade de cada indivíduo. A

liberdade de expressão possibilita o livre pensamento, bem como a livre adesão ideológica, o que, no contexto pós-guerra, ganhou mais relevância diante das perseguições a grupos ideologicamente adversários pelos governos totalitários.

A primeira geração de direitos previstos pelas Nações Unidas e refletidos na Declaração foram os direitos civis e políticos; a segunda geração se refere a direitos econômicos, sociais e culturais; a terceira inclui direitos a uma nova ordem internacional; e a quarta trata dos direitos das gerações vindouras, sendo que a primeira geração aquela que refletiu sobre os direitos de liberdade, tais como liberdades individuais e políticas. Nas palavras de Giuseppe Tosi:

A primeira geração inclui os direitos civis e políticos: os direitos à vida, a liberdade, à propriedade, à segurança pública, a proibição da escravidão, a proibição da tortura, a igualdade perante a lei, a proibição da prisão arbitrária, o direito a um julgamento justo, o direito de habeas corpus, o direito à privacidade do lar e ao respeito de própria imagem pública, a garantia de direitos iguais entre homens e mulheres no casamento, o direito de religião e de livre expressão do pensamento, a liberdade de ir e vir dentro do país e entre os países, o direito de asilo político e de ter uma nacionalidade, a liberdade de imprensa e de informação, a liberdade de associação, a liberdade de participação política direta ou indireta, o princípio da soberania popular e regras básicas da democracia (liberdade de formar partidos, de votar e ser votado, etc...). Para a tradição liberal, esses são os únicos direitos no sentido próprio da palavra, porque podem ser exigidos diante de um tribunal e, por isso, são de aplicação imediata, a diferença dos direitos de segunda geração que são considerados de aplicação progressiva. (TOSI, 2004,p.17-18).

Com o decorrer das décadas, a ONU passou a promover conferências específicas que aumentaram a quantidade de bens defendidos na esfera internacional, tais como: meio ambiente, identidade cultural e até mesmo direito à comunicação e à imagem, o que desencadeou em novas gerações de direitos, além da propagação da ideia da existência de um direito natural e universal, com a noção de que todos os homens possuem direitos de liberdade e igualdade (TOSI, 2004).

Dado o contexto pós-guerra, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos surgiu a necessidade de se formular um documento que estabelecesse os direitos e proteções necessários para se garantir a liberdade e a dignidade da pessoa humana. Porém, em que pese a aprovação de seu

texto ter ocorrido de forma unânime, diversos países se abstiveram de votar, em razão de não compartilharem com parte dos ideais apresentados no documento, conforme expõe Comparato:

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, como se percebe da leitura de seu preâmbulo, foi redigida sob o impacto das atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial, e cuja revelação só começou a ser feita — e de forma muito parcial, ou seja, com omissão de tudo o que se referia à União Soviética e de vários abusos cometidos pelas potências ocidentais — após o encerramento das hostilidades. Além disso, nem todos os membros das Nações Unidas, à época, partilhavam por inteiro as convicções expressas no documento: embora aprovado por unanimidade, os países comunistas (União Soviética, Ucrânia e Rússia Branca, Tchecoslováquia, Polônia e Iugoslávia), a Arábia Saudita e a África do Sul abstiveram-se de votar. (COMPARATO, 2015, p.238).

O comprometimento dos Estados – tanto em relação à efetivação de políticas e proteções quanto aos direitos e liberdades elencados na Declaração de 1948 – variou de acordo com as interpretações. Eis que alguns Estados reconheceram o documento como um avanço em relação à tutela da dignidade da pessoa humana, enquanto outros a viam apenas como um ideário de direitos humanos, por não reconhecerem a capacidade ou legitimidade necessária de uma organização internacional em interferir na esfera interna dos Estados (REIS, 2006).

Segundo Norberto Bobbio:

A Declaração é algo mais do que um sistema doutrinário, porém algo menos do que um sistema de normas jurídicas. De resto, como já várias vezes foi observado, a própria Declaração proclama os princípios de que se faz pregoeira não como normas jurídicas, mas como “ideal comum a ser alcançado por todos os povos e por todas as nações”. Uma remissão às normas jurídicas existe, mas está contida num juízo hipotético. (BOBBIO, 2004, p.19).

A interpretação mais comum encontrada é aquela que afirma que a Declaração de 1948 não possui força de lei, em razão de não ser caracterizada como um Tratado, o que fez com que o processo de juridicização dos direitos humanos se tornasse mais lento em decorrência das divergências ideológicas do contexto da Guerra-Fria. Nas palavras de Rossana Rocha Reis:

Até 1951, a ONU trabalhou pela realização de um Pacto Internacional de Direitos Humanos. No entanto, a discordância entre os blocos capitalista e comunista, em torno do significado e da prioridade que deveria ser atribuída à realização dos diferentes grupos de direitos humanos, fez com que a ideia de uma única convenção fosse abandonada e, em seu lugar, surgissem duas convenções, uma relativa aos direitos civis e políticos e outra relativa aos direitos econômicos, culturais e sociais. Da perspectiva do bloco liderado pelos Estados Unidos, os direitos civis e políticos eram passíveis de aplicação imediata, enquanto que os direitos econômicos, culturais e sociais deveriam orientar a elaboração de políticas estatais, mas eram fundamentalmente programáticos. A perspectiva do bloco soviético era exatamente a oposta. (REIS, 2006, [n. p.]).

Diante do fato de que a Declaração de 1948 ter sido formulada dentro de um sistema internacional, destinado aos Estados-nacionais, incumbindo na proteção aos direitos humanos nos termos estabelecidos pelas Nações Unidas, ocorreram resistências, em razão das divergências ideológicas evidenciadas no contexto da Guerra-Fria. Elas refletiram nos Pactos Internacionais de 1966, cuja temática era de Direitos Civis e Políticos e dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (KOERNER, 2002).

De acordo com José Augusto Lindgren Alves (1994), as divergências ideológicas marcadas pelo liberalismo individualista ocidental – com o coletivismo dos socialistas, além do coletivismo cultural e religioso asiático – geraram um efeito meramente declaratório do documento, em que pese a votação por quarenta e oito Estados. Contudo, a adoção de instrumentos jurídicos para se atribuir a obrigatoriedade na proteção aos direitos humanos veio a ocorrer no avanço das décadas seguintes, sendo que desde a proclamação da Declaração de 1948, as Nações Unidas elaboraram mais de sessenta declarações e convenções sobre o tema (ALVES, 1994).

Dentre as principais convenções que possuem mecanismos de monitoramentos em relação ao cumprimento dos respectivos dispositivos, cujos Estados que ratificaram possuem o dever de apresentar relatórios periodicamente, estão: a Convenção de 1965, que trata da eliminação de todas as formas de discriminações raciais; a Convenção de 1979, que tratou da eliminação de todas as formas de discriminação contra a Mulher; a Convenção de 1984, contra a tortura e punições cruéis; a Convenção de 1989, que tratou dos direitos das crianças (ALVES, 1994).

Com a Convenção de Viena de 1993, houve a reafirmação dos valores impressos na Declaração de 1948, tais como a universalidade dos direitos humanos, a indivisibilidade, a interdependência entre direitos humanos, assim como a democracia, reconhecendo a legitimidade internacional na tutela dos direitos humanos e, conseqüentemente, na limitação da soberania estatal em relação ao tema (KOERNER, 2002). A Declaração de Viena de 1993 contou com a participação de oitocentos e treze organizações, sendo que duas mil organizaram um fórum paralelo. Também houve a criação do Alto Comissariado dos Direitos Humanos, além de ter dado início a discussões acerca da criação de um Tribunal Penal Internacional, que veio a ser criado posteriormente com o Tratado de Roma, em 1998 (REIS, 2006).

A reafirmação dos valores da Declaração de 1948 foi reiterada na Declaração e Programa de Ação de Viena, fruto da Convenção de 1993, conforme consta no preâmbulo do documento:

Considerando que a promoção e a proteção dos Direitos Humanos constituem questões prioritárias para a comunidade internacional, e que a Conferência proporciona uma oportunidade única de efetuar uma análise global do sistema internacional de Direitos Humanos e dos mecanismos de proteção destes direitos, de forma a incentivar e assim promover o seu maior respeito, de uma forma justa e equilibrada, Reconhecendo e afirmando que todos os Direitos Humanos decorrem da dignidade e do valor inerentes à pessoa humana, que a pessoa humana é o sujeito central dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais, e que, conseqüentemente, deve ser o seu principal beneficiário e participar ativamente na realização desses direitos e liberdades, Reafirmando o seu compromisso para com os fins e princípios consagrados na Carta das Nações Unidas e na Declaração Universal dos Direitos do Homem[...] (ONU, 1993, [n. p.]).

Boa Ventura de Sousa Santos (2001) menciona que a questão da universalidade proposta pela Declaração de 1948 foi questionada principalmente pelo fato de que foi redigida sem a participação da maioria dos Estados e refletiu os valores liberais do Ocidente. O legado Iluminista é apontado como uma das principais influências que foram refletidas na Declaração Universal de Direitos Humanos. Conforme consta no documento, as liberdades de crença e de expressão são baseadas em valores seculares. Portanto, havia uma ampla liberdade para aderir ou abandonar uma crença e, em tese, uma maior liberdade para expressar até mesmo críticas em relação à

religião ou a um determinado governo. Dessa forma, tais liberdades individuais previstas na Declaração são decorrentes de um amplo processo histórico e filosófico, conforme será analisado no tópico a seguir.

2.6 O LEGADO ILUMINISTA E A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A pretensão de universalidade presente na Declaração de 1948 evidenciou discussões acerca das características fortemente ocidentais presentes no documento, tais como liberdades individuais e democracia, gerando, inclusive, debates entre os que defendem a universalidade dos direitos humanos e os relativistas culturais. De acordo com os universalistas, os direitos humanos são intrínsecos à condição humana e defendem a universalização de um “mínimo ético irreduzível”, enquanto para os relativistas a noção de direitos humanos está relacionada às características culturais e morais de cada sociedade (PIOVESAN, 2009). Dessa forma os universalistas criticam os relativistas sob a argumentação de que tal perspectiva acoberta graves violações de direitos humanos em prol de uma determinada cultura, enquanto os relativistas acusam os universalistas de tentarem impor uma visão hegemônica e eurocêntrica de direitos humanos.

Em que pese a Declaração 1948 possuir pretensões universais, sua criação foi baseada nos valores da Civilização Ocidental. Os valores liberais e seculares refletiram toda uma herança histórica marcadamente Ocidental. A herança iluminista é apontada por diversos autores como um fato delineador no que se refere à construção das liberdades individuais, secularidade e universalismo de direitos.

O processo histórico de direitos e garantias, bem como o universalismo foram elementos que se refletiram na Declaração de 1948. Foram iniciados ainda nos séculos anteriores ao Iluminismo, mas ficaram evidentes com a Declaração de Independência dos Estados Unidos e, principalmente, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da França no século XVIII.

Conforme expõe Lynn Hunt (2009), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, ao conceber a igualdade e a liberdade inata de todos os homens, refletiu na concepção universalista de direitos humanos na

Declaração de 1948 elaborada pela ONU. No entanto, conforme expõe a autora, tanto a Declaração francesa quanto a Declaração americana, expressavam uma afirmação de direitos como auto evidentes, o que foi reafirmado posteriormente pela ONU:

A igualdade, a universalidade e o caráter natural dos direitos ganharam uma expressão política direta pela primeira vez na Declaração da Independência americana de 1776 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Embora se referisse aos "antigos direitos e liberdades" estabelecidos pela lei inglesa e derivados da história inglesa, a *Bill of Rights* inglesa de 1689 não declarava a igualdade, a universalidade ou o caráter natural dos direitos. Em contraste, a Declaração da Independência insistia que "todos os homens são criados iguais" e que todos possuem "direitos inalienáveis". Da mesma forma, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão proclamava que "Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos". Não os homens franceses, não os homens brancos, não os católicos, mas "os homens", o que tanto naquela época como agora não significa apenas machos, mas pessoas, isto é, membros da raça humana. Em outras palavras, em algum momento entre 1689 e 1776 direitos que tinham sido considerados muito frequentemente como sendo de determinado povo —os ingleses nascidos livres, por exemplo—foram transformados em direitos humanos, direitos naturais universais, o que os franceses chamavam *les droits de l'homme*, ou "os direitos do homem". (HUNT, 2009 p.19).

Contudo, de acordo com Hunt (2009), a Declaração da Independência de 1776 não apresentava a ideia de universalidade dos direitos do homem, pois estava restrita ao contexto local, em relação aos cidadãos norte-americanos, enquanto a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, apresentou uma ideia de universalidade de direitos, os quais não estavam restritos aos cidadãos franceses, mas a todos os homens. Ademais, enquanto a Revolução Francesa buscava a criação de uma nova sociedade, com pretensões universalistas, cujo objetivo era de romper completamente com o passado, ou seja, com o Antigo Regime. Já a Revolução Americana foi uma revolta pelos altos tributos impostos pela Inglaterra em âmbito local.

Ademais, com a influência da Revolução Industrial que a ideia de direitos civis atinge o ápice, vindo a se estender até a contemporaneidade (ODALIA, 2003). Período também que foi marcado pelo surgimento de valores socialistas, os quais influenciaram no tocante às relações trabalhistas, nas greves e também nos direitos sociais. A exaltação da ciência e da razão foi um fato

delineador nos ideais do Iluminismo sobre o papel do homem perante a existência:

Compreender-se a Revolução Francesa como fundadora dos direitos civis impõe que não nos esqueçamos que o século XVIII é conhecido como o século do Iluminismo e da Ilustração, por ser o século de Voltaire e Montesquieu, de Kant e Holbach, de Diderot e D'Alembert, de Goethe e Rousseau, de Mozart e Beethoven. Nele se deu, também, a tentativa de transformar as ciências da natureza em ciências da razão e da experimentação. Isso só foi possível porque, no final do século XVII, Newton (1642-1727) publicou seus trabalhos sobre ciência da Física, particularmente a lei da gravidade. Além disso, foi ele que com maior sucesso utilizou a Matemática para o estudo e a análise de fenômenos naturais. Razão e experimentação se aliavam no que, então, se acreditava ser o verdadeiro caminho para o estabelecimento do conhecimento científico, por tanto tempo almejado. (ODALIA, 2003,p.159).

Durante o período Iluminista o conceito de liberdade foi amplamente debatido no campo filosófico. John Locke afirmou que o denominado “estado de natureza” possibilita o exercício da razão, o que caracteriza a condição natural de liberdade. Dessa forma, o Estado deve ter como norte assegurar os direitos naturais, conforme expõe Paula Maria Nasser Cury:

Representando a fase inicial do iluminismo, Locke defende que no estado de natureza a liberdade é uma lei natural que possibilita que os homens ajam de acordo com a própria razão. Por emanar de uma lei da natureza, a condição natural de liberdade deve ser um guia para a legislação que garante a convivência no Estado Civil. As leis jurídicas existem para assegurar que os direitos naturais possam ser exercidos no Estado – dentro dos limites que sua instituição impõe. Como consequência, liberdade civil é obedecer ao que as leis do Estado prescrevem e agir comandado unicamente pela razão nos pontos em que elas forem omissas. Como essas leis têm como norte as leis da natureza, o indivíduo não deve submeter-se a governos arbitrários, que impeçam o exercício de seus direitos civis ou que estabeleçam em seu lugar direitos em desconformidade com o conteúdo das leis naturais. (NASSER CURY, 2009, p.5105).

Durante o Iluminismo também ocorreu o fortalecimento da distinção entre público e privado. Norberto Bobbio, ao analisar a contraposição da esfera pública e privada no Ocidente, cita os autores iluministas Hobbes e Locke, que apresentaram novas perspectivas em relação ao tema, sendo que Hobbes argumentou que a esfera privada deveria ser relativamente livre do soberano, sendo livre o exercício do que não é expressamente proibido; já para John Locke, a propriedade, bem como todos os demais direitos individuais naturais,

antecede qualquer poder político. Dessa forma o Estado deveria garantir e proteger seus respectivos exercícios (BOBBIO, 1997). De acordo com o autor, tanto o processo de publicização do privado quanto o de privatização do público, que vem ocorrendo no Ocidente, não são incompatíveis, mas refletem na subordinação de uma esfera diante da outra.

Segundo Norberto Bobbio, a esfera pública em uma sociedade organizada se caracteriza pela subordinação dos detentores do poder em relação aos subordinados, ou seja, uma relação desigual entre governantes e governados, conforme expõe:

O Estado, ou qualquer outra sociedade organizada onde existe uma esfera pública, não importa se total ou parcial, é caracterizado por relações de subordinação entre governantes e governados, ou melhor, entre detentores do poder de comando e destinatários do dever de obediência, que são relações entre desiguais; a sociedade natural, tal como descrita pelos jusnaturalistas, ou a sociedade de mercado na idealização dos economistas clássicos, na medida em que são elevadas a modelo de uma esfera privada contraposta à esfera pública, são caracterizadas por relações entre iguais ou de coordenação. A distinção entre sociedade de iguais e sociedade de desiguais não é menos clássica do que a distinção entre esfera privada e esfera pública. (BOBBIO, 1997, p.15).

Norberto Bobbio cita o contrapeso do direito privado diante do direito público. No caso, os limites do poder dos governantes em tomar decisões arbitrárias e abusivas:

Um dos eventos que melhor do que qualquer outro revela a persistência do primado do direito privado sobre o direito público é a resistência que o direito de propriedade opõe à ingerência do poder soberano, e portanto ao direito por parte do soberano de expropriar (por motivos de utilidade pública) os bens do súdito. (BOBBIO, 1997, p.23).

Ainda em relação ao modelo de Estado adotado pelo Ocidente e amadurecido no período iluminista, Montesquieu apresentou a teoria de separação dos poderes, de forma a possibilitar o equilíbrio e evitar abusos. Isso evidenciaria a limitação do poder público perante o privado, conseqüentemente influenciando na construção do conceito de liberdade adotado pelo Ocidente.

Além da distinção entre a esfera pública da privada, o desenvolvimento do conceito individualista de liberdade também foi influenciado pela secularização do Ocidente.

Com os ideais Iluministas, ainda no século XVIII, o processo de secularização iniciado no Renascimento se fortaleceu. Com a queda dos regimes absolutistas na Europa, juntamente com o início da Revolução Industrial, a ascensão da burguesia e com a exaltação das ideias liberais, o poder do Estado na esfera privada, bem como o poder da religião se tornaram mais limitados, de acordo com Raimundo José Barros Cruz:

O Iluminismo caracteriza-se por manifestar uma forte crença nos poderes da razão. Mais precisamente, o Iluminismo é um movimento cultural europeu que ocupa o século que corre entre a Revolução Inglesa (1688) e a Revolução Francesa (1789). A razão é vista como capaz de evolução e progresso; o homem é tomado como um ser possível de tornar-se perfeito, todavia tal perfeição só chegará a uma concretude a partir do momento em que o homem se encontrar totalmente livre dos preconceitos religiosos, sociais e morais. O homem deve se mostrar capaz de superar a superstição e o medo, auxiliado pela ciência, pelo conhecimento, pelas artes e pela moral. (CRUZ, 2010, p.145).

No século XVIII, os processos históricos ocorridos no período medieval, no período moderno, assim como os reflexos da Reforma Protestante e da Contrarreforma, bem como a queda do absolutismo, atingiram o ápice, dando origem ao processo de construção dos direitos civis (ODALIA, 2003).

Foi no século XVIII que surgiu a ideia de direitos universais. De acordo com Odalia (2003), a Revolução Francesa, através da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, almejou pela criação de direitos e liberdades universais, ou seja, sem barreiras nacionais e étnicas, característica que a distinguiu da declaração americana:

Tanto a Americana, a Revolução Francesa tem como apogeu a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. O primeiro traço que distingue a Declaração francesa da americana é o fato de a primeira pretender ser universal, isto é, uma declaração dos direitos civis dos homens, repetimos e enfatizamos, sem qualquer distinção, pertençam não importa a que país, a que povo, a que etnia. É uma declaração que pretende alcançar a humanidade como um todo. É universal e por isso sensibiliza a seus beneficiados e faz tremer, em contrapartida, em toda a Europa, as monarquias que circundavam a França. (ODALIA, 2003, p.164).

Segundo Norberto Bobbio, os Direitos Humanos são frutos de lutas e conquistas que são alcançadas no decorrer da história. Assim sendo, o autor afirma que a formação das declarações de direitos são frutos de teorias filosóficas. Elas possuem inspiração do jusnaturalismo moderno e são ligadas aos pensamentos dos filósofos iluministas Rousseau e John Locke. Por isso apresenta tais influências quando cita as ideias de direito natural e universal, que são refletidas na Declaração de Direitos Humanos de 1948:

Segundo Locke, o verdadeiro estado do homem não é o estado civil, mas o natural, ou seja, o estado de natureza no qual os homens são livres e iguais, sendo o estado civil uma criação artificial, que não tem outra meta além da de permitir a mais ampla explicitação da liberdade e da igualdade naturais. Ainda que a hipótese do estado de natureza tenha sido abandonada, as primeiras palavras com as quais se abre a Declaração Universal dos Direitos do Homem conservam um claro eco de tal hipótese: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos.” O que é uma maneira diferente de dizer que os homens são livres e iguais por natureza. E como não recordar as primeiras célebres palavras com que se inicia o Contrato social de Rousseau, ou seja: “O homem nasceu livre e por toda a parte encontra-se a ferros”? A Declaração conserva apenas um eco porque os homens, de fato, não nascem nem livres nem iguais. São livres e iguais com relação a um nascimento ou natureza ideais, que era precisamente a que tinham em mente os jusnaturalistas quando falavam em estado de natureza. (BOBBIO, 2004, p.18).

Segundo Bobbio, a liberdade e a igualdade dos homens não são uma realidade inata, mas um ideal a ser seguido, ou seja, um valor. Portanto, as teorias filosóficas são, segundo o autor: “universais em relação ao conteúdo, na medida em que se dirigem a um homem racional fora do espaço e do tempo, mas são extremamente limitadas em relação à sua eficácia” (2004, p. 29). Dessa forma serviria de inspiração para futuras legislações.

Bobbio menciona que a limitação do poder do Estado presente na Declaração de Direitos dos Estados norte-americanos e da Revolução Francesa passa a ser “o ponto de partida para a instituição de um autêntico sistema de direitos no sentido estrito da palavra, isto é, enquanto direitos positivos e efetivos” (2004, p. 29). Portanto, ele afirma que ainda no século XVIII, quando os direitos previstos na teoria passaram a figurar no mundo concreto, ocorreu a perda do caráter universal, adquirindo validade apenas em âmbito nacional:

O segundo momento da história da Declaração dos Direitos do Homem consiste, portanto, na passagem da teoria à prática, do direito somente pensado para o direito realizado. Nessa passagem, a afirmação dos direitos do homem ganha em concreticidade, mas perde em universalidade. Os direitos são doravante protegidos (ou seja, são autênticos direitos positivos), mas valem somente no âmbito do Estado que os reconhece. Embora se mantenha, nas fórmulas solenes, a distinção entre direitos do homem e direitos do cidadão, não são mais direitos do homem e sim apenas do cidadão, ou, pelo menos, são direitos do homem somente enquanto são direitos do cidadão deste ou daquele Estado particular. (BOBBIO, 2004, p.19).

Segundo Bobbio, a Declaração de 1948 inova por ser universal e positiva, ou seja, não se limita a algum território nacional, sendo destinada à humanidade e positiva por não ser mais “apenas proclamados ou apenas idealmente reconhecidos, porém efetivamente protegidos até mesmo contra o Estado que os tenha violado”. De acordo com Bobbio, os direitos naturais se desenvolvem como direitos positivos particulares, para posteriormente tornarem-se positivos universais, e a Declaração de 1948 reflete tal processo:

Somos tentados a descrever o processo de desenvolvimento que culmina da Declaração Universal também de um outro modo, servindo-nos das categorias tradicionais do direito natural e do direito positivo: os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais. A Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivos universais (BOBBIO, 2004, p.19).

A questão da universalidade adotada pela Declaração de 1948 também foi atribuída à influência de Kant. De acordo com o Kant (2015) as ações humanas, assim como a liberdade de vontade: “como todos os outros eventos naturais, são determinadas de acordo com as leis gerais da natureza” (Kant, 2015). Segundo o pensamento kantiano, as ações individuais e coletivas seguem como “um fio condutor, a intenção da natureza”, fato desconhecido aos que praticam:

Pode encarar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também

perfeita no exterior, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade. Os Estados encontram-se já agora entre si numa relação tão artificial que nenhum pode reduzir a sua cultura interna sem perder poder e influência a favor dos outros; portanto, os intentos de glória dos Estados asseguram consideravelmente, se não o progresso, pelo menos a manutenção nesse fim da Natureza. (KANT, 2015, p.15).

De acordo com Celso de Moraes Pinheiro (2006), na percepção de Kant existe uma diferença entre o direito e a moral, sendo que a moral está relacionada a um comando da razão que obriga o sujeito a agir por meio da autoimposição, o que se difere da obrigação jurídica, que é imposta externamente, com o uso da coerção. Dessa forma, existem obrigações morais e obrigações puramente jurídicas como parâmetros ao sujeito. Contudo, para Kant, o direito e as normas jurídicas são necessárias para conciliar liberdades individuais por meio da imposição de obrigações, com o objetivo de garantir o exercício da liberdade de cada um, na medida em que não interfira na coletividade ou na liberdade de terceiros.

A universalidade, na perspectiva de Kant partia do princípio de que o Direito deve surgir da reflexão de que se a ação ou liberdade individual pode coexistir com as ações e liberdades dos demais, o que o autor denominou como “Princípio Universal do Direito” (ALMEIDA, 2006). Outro princípio que Kant denominou como “Lei Universal do Direito” diz respeito à reflexão sobre se as ações individuais podem coexistir perante uma lei universal que garanta a liberdade de todos (ALMEIDA, 2006). Portanto, de acordo com de Kant:

Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza. (KANT, 1995, p 59).

Guido Antônio de Almeida (2006), ao refletir sobre os princípios apresentados por Kant, afirma que há uma distinção entre ambos, sendo que o “Princípio Universal do Direito” está relacionado com “a faculdade de julgar”, enquanto o “Princípio da lei Universal do Direito” está relacionado com a “faculdade de escolher”:

O conteúdo desses princípios é razoavelmente claro. Se deixarmos de lado no princípio de avaliação (isto é, no "princípio universal do Direito") a referência obscura à máxima da ação externa, o restante do enunciado é razoavelmente claro e suficiente para o seu objetivo, que é o de dar um critério para julgar as ações quanto à sua conformidade ao Direito. Com efeito, ele diz que uma ação externa só é direita (recht) se ela é compatível com a liberdade do arbítrio de todos os demais, e que ela só é compatível com a liberdade dos demais se ela se conforma a uma lei aceitável por todos. Isso posto, o princípio de execução (a "lei universal do Direito") ordena, isto é, diz que devemos agir de tal maneira que nossas ações se conformem a uma lei universal e sejam assim compatíveis com a liberdade de todos os demais. (ALMEIDA, 2006).

Em suma, os princípios elencados por Kant partem da premissa de que o Direito é aplicado em face das ações individuais na medida em que afetam as ações dos demais. Desta forma, o Direito interfere para assegurar que as ações individuais sejam compatíveis com as leis universais (ALMEIDA, 2006).

A influência kantiana na Declaração de 1948 e nos ideais da ONU se caracterizou principalmente pela pretensão universalista de direitos, da concepção de um "direito cosmopolita", no qual os indivíduos são equiparados a "cidadãos do mundo", membros de uma "sociedade cosmopolita":

O direito cosmopolita, apresentado originalmente por Kant, pode ser compreendido como o direito dos cidadãos do mundo. Ora, para isso, Kant postula a consideração de que cada indivíduo possa, ao mesmo tempo em que se mantém membro de seu Estado, ser também considerado como membro de uma Sociedade Cosmopolita. Ou seja, cada membro mantém, e deve manter suas tradições, seus costumes, sua língua, sua religião, etc. Entretanto, ao mesmo tempo em que esse indivíduo se encontra sob as leis particulares de seu Estado, ele também é participante de um conjunto de leis com validade universal, trazidas a ele pelo direito cosmopolita. (PINHEIRO, 2006, p. 321).

Contudo, de acordo com Pinheiro (2006), o "direito universal cosmopolita" só seria viável com determinadas nações, já que, considerando as diferenças de desenvolvimento entre os povos, não seria possível se aplicar às sociedades "injustas" ou com um grau menor de desenvolvimento da razão.

No entanto, conforme aponta Pinheiro, os obstáculos para a efetivação de tal universalidade seriam as hostilidades entre determinados povos, as quais, contudo, seriam sanadas com a efetivação da universalização dos

direitos humanos. Em relação aos reflexos do pensamento universalista de Kant perante a Organização das Nações Unidas, Celso Lafer expõe:

Em *Ideia de uma História Universal* de um ponto de vista cosmopolita (1784), discute a história humana na perspectiva do futuro que é, para ele, o futuro da espécie. Realça que a história humana só pode ter unidade, regularidade e continuidade teleológica quando considerada sob o ângulo universal e não na perspectiva de um Estado. Daí o caráter circunscrito de que se reveste em Kant a “razão de Estado”, inclusive a das grandes potências. Kant conjectura sobre uma razão abrangente da humanidade que faça o Direito valer universalmente na história. É por esse motivo que a ONU, como um tertius entre os Estados, que possa, com razão abrangente, viabilizar a validade universal do Direito, é uma concepção tributária da visão kantiana, do possível na vida internacional. (LAFER, 2008, [s.p.]).

As características marcadamente ocidentais presentes na Declaração de 1948 expressam os ideais que nortearam o Iluminismo. A questão da secularidade e antropocentrismo, como características verificadas no Renascimento e reafirmadas no período Iluminista, além dos ideais proclamados na Revolução Francesa, a liberdade, igualdade e fraternidade como valores universais e supremos.

2.7 ESTADO, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

Com os ideais Iluministas, o papel da Religião também passou a ter menos relevância no cotidiano do homem ocidental. As mudanças sociais ocorridas no século XVIII são fortemente marcadas pela separação dos interesses da Igreja e dos interesses do Estado, o que, apesar de parecer uma ruptura, possui raízes na tradição ocidental. A existência de um conceito de lei natural e o distanciamento entre Estado e Religião, possibilitados pela própria tradição judaico-cristã, favoreceram a legitimação do secularismo (NETO, 2012).

Segundo Jalder Reis de Meneses (2004) o pensamento iluminista, assim como a construção da “figura histórica do indivíduo moderno”, foi possibilitado pela própria tradição cristã, que já apresentava noções de individualismo, que foram dessacralizadas e “encapuzadas pela tradição iluminista”:

Pois bem, a moral emergente da cultura iluminista não se tratava de um artifício de certos intelectuais descontentes: estava em causa a fundamentação filosófica de um processo social de enorme escopo, a emergência de uma figura histórica nova – o indivíduo moderno –, que não era uma criação artificial, mas o ponto de chegada de elementos que já despontavam desde muito na cultura ocidental e na religião monoteísta cristã, rompendo o cerco de dominância da vertente organicista e escolástica de compreensão da sociedade, hegemônica durante a medievalidade. [...] Em suma, já na doutrina da responsabilidade da fé, encontramos a estrutura dura do individualismo, depois dessacralizada, mas mantida encapuzada, pela tradição iluminista. Só assim podemos entender o alcance profundo das filosofias seculares do direito natural e do contrato social dos séculos XVI, XVII e XVIII (Althusius, Pufendorf, Espinosa, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, etc.). (MENESES, 2004, p.81-82).

O distanciamento entre Estado e Religião possibilitado na tradição judaico-cristã também é mencionado pelo Xequie Yusuf al-Qaradawi, conforme demonstrado na *fatwa* emitida acerca do secularismo ocidental:

O secularismo pode ser aceite numa sociedade cristã mas nunca poderá ter uma aceitação geral na sociedade islâmica. O próprio Novo Testamento divide-se em duas partes: uma para Deus, ou religião, a outra para César, ou o Estado: “Dá a César o que pertence a César e dá a Deus as coisas que pertencem a Deus” (Mateus, 22:21). Desta forma, um bom cristão pode aceitar o secularismo sem quaisquer remorsos de consciência. Para além disso, os ocidentais, especialmente os cristãos, têm boas razões para preferir o regime secular a um regime religioso. (AL-QARADAWI, 2002 apud Fernandes, 2006, p.307).

O fortalecimento da razão foi um aspecto marcante do Iluminismo, que através da ideia de direito natural passou a justificar a Igualdade e a Liberdade. Contudo, no século XVIII ocorreu o fortalecimento do direito natural, pois ainda no século XVII ele é fundamentado na razão. Nilo Odalia esclarece que o direito natural passou a ser reafirmado até mesmo por meio das ciências exatas, como fonte de direito e justiça:

O direito natural não é, contudo, uma criação exclusiva do século XVIII; ele surge no século XVII e se fundamenta naquilo que é para esse século a característica central do homem: a razão. E, por mais estranho que isso nos possa parecer, a Matemática, ou melhor, o raciocínio matemático, será utilizado para a comprovação de que o direito natural, o que nasce junto e intrinsecamente com o homem, é e deve ser considerado a verdadeira fonte de direito e justiça. (ODALIA, 2003, p.161).

As ideias iluministas reforçaram o racionalismo já presente no Renascimento, reafirmando o antropocentrismo, secularidade, bem como a limitação do poder estatal na esfera privada, o que acarretou também na queda de monarquias absolutistas no continente europeu.

Raimundo José Barros Cruz (2010) apresenta uma análise do empirismo nas ciências. De acordo com o autor, com o Renascimento e, posteriormente, com o Iluminismo, o conhecimento empírico afetou a percepção do sagrado, moldando a razão como o cerne da evolução do homem como um ser autônomo, independente de Deus e da religião. De acordo com Cruz (2010) a religião não encontra espaço entre os procedimentos metodológico-positivistas. O desenvolvimento da ciência não só favoreceu a secularização do Estado no Ocidente como também tornou possível a própria negação da existência divina.

Portanto, a análise dos principais fatores que influenciaram na construção histórica do pensamento político no Ocidente possibilita estudos comparativos que podem proporcionar maior compreensão sobre os conceitos de Direitos Humanos e liberdades adotados pelo Ocidente, o qual não está, em tese, submetido aos valores religiosos, em razão do laicismo. Dessa forma, é necessário considerar que as demais civilizações passaram por construções históricas diferentes e que a imposição de valores em uma sociedade multicultural pode gerar inúmeros conflitos.

2.8 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

A perspectiva ocidental de direitos humanos é considerada secular e individualista, o que acarretou nas críticas em razão de uma alegada incompatibilidade com os valores da cultura muçulmana. As questões de direitos individuais não estão restritas a mandamentos ou preceitos religiosos, o que não foi bem recebido pelos países muçulmanos. A Declaração de 1948 possibilita liberdade religiosa, a qual inclui o direito à livre escolha da religião ou até mesmo o direito de abandoná-la ou criticá-la.

A construção histórica que antecedeu a Declaração de 1948, principalmente o legado iluminista possibilitou a noção de direitos universais, assim como a secularização possibilitou a flexibilização das liberdades individuais, tal como a liberdade religiosa.

O próximo capítulo abordará a Declaração de Direitos Humanos no Islã, de 1990, incluindo a análise do fenômeno do Ressurgimento Islâmico e a importância do Direito Islâmico na visão muçulmana acerca dos direitos humanos e liberdades individuais, mais precisamente a liberdade religiosa.

3 OS DIREITOS HUMANOS E O MUNDO MUÇULMANO

A Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 reflete um cenário Pós-Segunda Guerra Mundial, período em que ocorreram inúmeros abusos contra civis e a constatação de que o homem tinha alcançado um poder de destruição nunca antes imaginado. A Declaração de 1948 buscou universalizar os direitos humanos e apresentou uma série de direitos e garantias que foram, conforme apresentado no capítulo anterior, frutos de uma construção histórica marcadamente ocidental.

Ocorre que as críticas tecidas em relação à Declaração de 1948 são, principalmente, em face da perspectiva demasiadamente ocidental do documento. No mundo muçulmano, as contestações do conceito ocidental de liberdades individuais sucederam principalmente com o movimento de reafirmação cultural e religiosa, gerada, segundo Samuel P. Huntington, em razão da crise de identidade ocasionada pela modernização, urbanização e pelos governos seculares até então apoiados pelo Ocidente. Tal movimento afetou o mundo político dos países islâmicos e possibilitou a criação de Declarações islâmicas de direitos humanos em contraponto à Declaração de 1948, marcadamente ocidental e secular.

Portanto, no presente capítulo, será abordado o tema da liberdade de expressão, bem como da liberdade religiosa segundo a Declaração de Direitos Humanos no Islã, de 1990, na medida em que ambas estão correlacionadas, eis que, a título de exemplo, pode-se citar a restrição da blasfêmia² e a vedação da apostasia³ como um limite da liberdade religiosa. Cabe salientar que o presente trabalho não pretende se aprofundar no tema da religião em si, mas apresentar uma análise do ressurgimento islâmico como reflexo do descontentamento com as supostas imposições culturais do Ocidente, bem como as possíveis limitações impostas pelo direito islâmico no referido documento.

² Insultos a uma religião ou divindade.

³ O abandono de uma religião ou crença.

3.1 O RESSURGIMENTO ISLÂMICO SEGUNDO SAMUEL P. HUNTINGTON

Ao analisar o ressurgimento e a reafirmação cultural das civilizações não ocidentais, Huntington, ressalta que “a distribuição das culturas pelo mundo reflete a distribuição do poder. O comércio pode ou não seguir a bandeira, mas a cultura quase sempre segue o poder” (2010, p.143). Segundo o autor, se trata do poder ocidental diante das outras civilizações, refletido principalmente pelo colonialismo do século XIX e pela hegemonia do poder norte-americano no século XX, que está retrocedendo, junto com a influência cultural do Ocidente ante as demais civilizações.

De acordo com Huntington (2010), o declínio do poder ocidental também refletiu na sua incapacidade em impor concepções de direitos humanos, liberalismo e democracia para as demais civilizações. A queda da influência ocidental veio seguida do fortalecimento econômico, militar e da reafirmação cultural das demais civilizações, com a conseqüente rejeição dos valores ocidentais.

Segundo o autor “A revolta contra o Ocidente era inicialmente legitimada através da afirmação da universalidade dos valores ocidentais, mas agora ela é justificada pela afirmação da superioridade dos valores não ocidentais (2010, p.146)”. Segundo Huntington, o próprio processo democrático, incentivado pelo Ocidente, deu acesso ao poder a grupos nacionalistas e antiocidentais:

Nas sociedades não ocidentais, os políticos não ganham eleições demonstrando o quanto são ocidentais. Pelo contrário, a competição eleitoral os incentiva a compor plataforma com os elementos que eles acham que serão mais populares, e estes geralmente são de natureza étnica, nacionalista e religiosa. (HUNTINGTON, 2010, p.149).

O processo de desenvolvimento tecnológico ocorrido principalmente no século XX, junto com o desenvolvimento social e econômico, bem como a industrialização criou a crença de que tais fatores modificariam as culturas, as tornando mais seculares e progressistas:

Essa pressuposição era partilhada pelos que viam essa tendência com agrado e pelos que a deploravam. Os secularistas modernizadores aplaudiam o grau com que a ciência, o racionalismo

e o pragmatismo estavam eliminando as superstições, os mitos, a irracionalidades e os rituais que constituíam o cerne das religiões existentes. A sociedade que estava emergindo iria ser mais tolerante, racional, pragmática, progressista, humanística e secular. Os conservadores preocupados, por seu lado, alertavam sobre as graves consequências do desaparecimento das crenças religiosas, das instituições religiosas e da orientação moral que a religião dava para o comportamento humano individual e coletivo. O resultado final seria a anarquia, a depravação e o solapamento da vida civilizada. (HUNTINGTON, 2010, p.151).

Segundo Huntington (2010, p.151) “A modernização econômica e social assumiu uma amplitude global e, ao mesmo tempo, produziu uma revitalização global da religião”. A modernização mencionada por Huntington (1975) se trata da transição da sociedade rural e tradicional para a sociedade urbana e industrializada, com as devidas alterações econômicas e culturais, nas quais o papel da religião se torna, em tese, menos relevante. Portanto, seria um processo que envolve vários fatores, tais como a industrialização, a urbanização, a educação, a democratização e a secularização⁴. Contudo, segundo Huntington (2010), a secularização não foi bem recebida nos países muçulmanos, embora tenha ocorrido a aceitação de outros elementos da modernização, como a industrialização, a urbanização e as novas tecnologias, conforme será abordado adiante.

Assim sendo, a modernização, de acordo com o autor, desencadeou primeiramente na crise de identidade das demais Civilizações, com a posterior busca pela reafirmação da identidade nativa como resposta à imposição da cultura ocidental. Portanto, segundo Huntington, o que ocorreu no século XX, principalmente nas décadas finais do século, foi o ressurgimento e a reafirmação de valores religiosos tradicionais, o que possibilitou também o surgimento de grupos fundamentalistas opostos aos valores liberais e individualistas pregados pelo Ocidente. Deste modo, o processo de ressurgimento religioso também foi impulsionado pela crise de identidade gerada pelos processos de modernização social, econômica e cultural:

Antigas fontes de identidade e antigos sistemas de autoridade foram destruídos. As pessoas se transferiram do campo para a cidade, ficaram separadas de suas raízes e assumiram novos empregos ou

⁴ Cf. HUNTINGTON, Samuel Phillips. A ordem política nas sociedades em mudança. Tradução de Pinheiro de Lemos. São Paulo: Forense Universitária, 1975.

ficaram desempregadas. Elas interagiram com grande número de estranhos e ficaram expostas a novos conjuntos de relacionamento. Precisavam de novas fontes de identidade, novas formas de comunidade estável e novos conjuntos de preceitos morais para dar-lhes alguma sensação de relevância de propósitos. A religião, tanto a de corrente principal como a fundamentalista, atende a essas necessidades. (HUNTINGTON, 2010, p.154).

Contudo, o processo de ressurgimento religioso não é caracterizado pela rejeição à industrialização, ciência e tecnologia, conforme aponta Huntington. Neste sentido não é antimoderno, mas rejeita a ocidentalização, utilizando inclusive da tecnologia para a divulgação e reafirmação de valores culturais e religiosos.

O ressurgimento islâmico, assim como os demais movimentos de reafirmação cultural e religiosa, apresenta uma resistência aos valores ocidentais e se caracteriza, segundo Huntington, como “um amplo movimento intelectual, cultural, social e político que predomina em todo o mundo islâmico” (2010, p.178).

Segundo Jacques Alkalai Wainberg (2007), foram adotadas diferentes posturas por parte dos Estados muçulmanos diante da modernização, dentre elas as reações rejeicionistas que evitaram a ocidentalização sem se modernizar, além de outras reações, como aqueles que optaram pelas políticas kemalistas⁵, que aceitaram a ocidentalização de modo a promover a modernização. Porém, alguns há casos de Estados que se ocidentalizaram sem se modernizar.

Em relação aos motivos que impulsionaram a rejeição ao Ocidente, Jean Marques de Almeida (2001) cita quatro causas que elucidam tal fato, sendo que a primeira está relacionada ao período colonial que se estendeu do século XIX até a segunda metade do século XX, a qual marcou profundamente a percepção negativa que se há do Ocidente até os dias atuais. O segundo motivo mencionado pelo autor está relacionado às tentativas de universalização de valores liberais. Deste modo, “O que para os países ocidentais são valores universais, para as sociedades islâmicas significa imperialismo ideológico” (2001, p.112).

⁵ Termo que se refere à doutrina adotada por Mustafa Kemal Atatürk, primeiro presidente e fundador da República da Turquia, para impor a ocidentalização e a secularização sob o argumento de que tais medidas seriam fundamentais para o desenvolvimento da sociedade turca.

O terceiro motivo elencado por Almeida está relacionado às alegações de que os países ocidentais não adotam os valores e princípios que tanto defendem, eis que fazem alianças com regimes autoritários e cruéis e rejeitam os valores democráticos quando esses favorecem o poder de movimentos fundamentalistas. O quarto motivo é o fato de que, ao apoiar regimes corruptos e autoritários, o Ocidente intervém na política interna de países islâmicos (ALMEIDA, 2001).

Portanto, em relação à ineficácia de se impor os valores ocidentais liberais sem o uso da força de regimes autoritários, Almeida expõe que:

Regimes políticos autoritários, sociedades civis fracas, ou inexistentes, e Estados fortemente militarizados definem a maioria dos países islâmicos. Tudo isto resultou numa crise de legitimidade política dos regimes que emergiram após a descolonização e durante a Guerra Fria. Em termos breves, não é exagero afirmar que, em grande medida, estes países vivem entre regimes autoritários e militarizados e movimentos de oposição islâmicos radicais. Ou seja, é neste contexto de hegemonia ideológica e política ocidental, e simultaneamente de fracasso de programas políticos apoiados na ideologia hegemônica que a religião oferece os meios para se construir um discurso e uma prática política de resistência. (ALMEIDA, 2001, p.115).

O surgimento de movimentos fundamentalistas contrários ao Ocidente remonta a primeira metade do século XX. De acordo com Huntington (2010) o ressurgimento islâmico é um processo amplo e complexo, no qual o fundamentalismo é apenas um dos componentes. Portanto, não se trata de um movimento isolado.

Dentre os principais teóricos fundamentalistas estão Hassan al-Banna (1906-1949) e Abul Ala Maududi (1903-1979), sendo que al-Banna fundou a Irmandade Muçulmana, que é uma organização fundamentalista que também ganhou destaque no repúdio aos valores ocidentais. Sendo assim, dentre os objetivos da Irmandade Muçulmana também estava a reafirmação religiosa dos povos muçulmanos, com uma proposta de reformas sociais, econômicas e políticas (PINTO, 2007).

Dentre os ideólogos da Irmandade Muçulmana, o egípcio Sayyid Qutb ganhou forte destaque pelas posições anti-Ocidente, além do forte apelo pela implementação de uma visão radical dos preceitos islâmicos pelos Estados muçulmanos. De acordo com Maria do Céu Pinto:

A radicalização dos islamistas foi fomentada por pensadores contemporâneos como o egípcio Sayyid Qutb (1906-1966), seguidor de Hassan al-Banna e membro da Irmandade Muçulmana egípcia, condenado à morte por Nasser nos anos 60. Qutb condenou a sociedade egípcia do seu tempo e declarou-a ilegítima por não aplicar os preceitos do Islão. Daí concluiu que é não só direito mas também dever de todo o crente lançar a *jihad* de forma a transformar a sociedade. Para Qutb, todo o muçulmano está autorizado, mesmo obrigado, a revoltar-se contra o Estado muçulmano corrupto. Qutb pensava ainda que, nessas condições, os crentes estariam legitimados a excomungar ou considerar apóstatas (*takfir*) os dirigentes ímpios e a utilizar meios violentos para derrubar a ordem vigente. Esta posição fundamenta, por exemplo, os assassinatos por membros dos grupos islâmicos radicais. (PINTO, 2007, [n. p.]).

Portanto, o fundamentalismo islâmico do século XX, impulsionado pela Irmandade Muçulmana, é um movimento que se iniciou na primeira metade do século e associou os princípios religiosos com o fundamentalismo político, rejeitando o colonialismo e os valores ocidentais:

Seu arcabouço doutrinário pode ser resumido em alguns pontos: rejeição ao colonialismo e aos valores ocidentais, retorno à pureza do Islã, sacrifício extremo pela causa, assistencialismo islâmico, tomada do poder político por meios revolucionários, refundação do califado unificado no mundo muçulmano, sob a autoridade exclusiva do Corão e abolição de todas as instituições implantadas no mundo islâmico pelo Ocidente, com a conseqüente extinção dos estados árabes tais como existem, além da eliminação de Israel. (MILMAN, 2004, [n. p.]).

Cabe salientar que o movimento de reafirmação cultural e religiosa não foi constituído apenas por movimentos fundamentalistas, porém os últimos desempenharam um papel relevante no ressurgimento de governos baseados nos princípios religiosos. Contudo, no Islã existe um forte sentimento de pertencimento e lealdade à *Ummah*⁶, que faz com que a noção de Estados-nações não possua tanta importância, tal como ocorre no Ocidente, o que afeta a legitimidade de alguns Estados que foram frutos do imperialismo ocidental, sendo assim:

Além disso, a ideia de Estados-nações soberanos é incompatível com a crença na soberania de Alá e o primado da *Ummah*. Na condição de movimento revolucionário, o fundamentalismo islâmico rejeita o Estado-nação em favor da unidade do Islã, exatamente do mesmo

⁶ Termo que se refere a toda comunidade muçulmana do mundo, independente de Estados ou cidadanias.

modo como o marxismo o rejeitava em favor da unidade do proletariado internacional. A fraqueza do Estado-nação no Islã se reflete também no fato de que, enquanto ocorreram numerosos conflitos entre grupos muçulmanos durante os anos após a Segunda Guerra Mundial, só ocorreram duas guerras maiores entre Estados muçulmanos, ambas envolvendo invasões pelo Iraque a seus vizinhos. (HUNTINGTON, 2010, p.293).

No entanto, o processo de ressurgimento islâmico ganhou força nos anos de 1970, quando as organizações islâmicas ganharam o apoio crescente das populações de países de maioria muçulmana, iniciando a atuação na cultura e posteriormente para a esfera política:

Os fundamentalistas islâmicos trouxeram à realidade uma “sociedade civil” islâmica que seguia paralelamente, ultrapassava e muitas vezes suplantava, em amplitude e em atuação, as instituições frequentemente débeis da sociedade civil secular. No Egito, no início dos anos 90, as organizações islâmicas tinham desenvolvido uma extensa rede de entidades que, preenchendo o vazio deixado pelo governo, prestavam serviços de saúde, assistência, educacionais e outros, para um grande número de pobres no país. (HUNTINGTON, 2010, p.181).

Conforme expõe Jean Marques de Almeida, com a Revolução Iraniana de 1979, surgiu o primeiro regime político fundamentalista com forte oposição aos valores seculares impostos pelo Ocidente, buscando a reafirmação da fé e da cultura islâmica, bem como a propagação da ideia de se unir a comunidade islâmica:

Em termos ideológicos, os antecedentes da origem do atual conflito global podem ser identificados com a Revolução iraniana de 1979. O regime dos Ayatollahs foi o primeiro movimento fundamentalista islâmico com significado político. Após a revolução, a República Islâmica do Irã apoiou grande parte da sua atividade política numa dupla mensagem ideológica. Por um lado, defendia a necessidade de unir a comunidade islâmica, o que seria alcançado através de revoluções políticas; e, por outro lado, apelava à resistência ao imperialismo ocidental. Estas duas ideias ocupam igualmente um lugar central no discurso do movimento pan-islâmico do início do século XXI. (ALMEIDA, 2001, p.111).

Conforme expõe Luana Hordones Chaves (2014), a Revolução Iraniana, bem como a Constituição da República Islâmica do Irã influenciaram no ressurgimento da noção de Estado teocrático, tendo como base os princípios do Islã, já que tal acontecimento foi marcado pela saída de um governo

considerado corrupto apoiado pelo ocidente. Isso deu lugar à figura do aiatolá Khomeini, o que segundo a autora “deu fôlego aos movimentos de islamização de alguns países”, gerando até mesmo mobilizações para repensar os direitos humanos diante da perspectiva islâmica.

O descontentamento com a influência ocidental no Irã foi fortemente demonstrado pelo Aiatolá Khomeini, líder da Revolução Iraniana de 1979:

Que compreendeis vós de acordo entre a vida social e os princípios religiosos? Para começar, em que consiste essa vida social? Nesses focos de imoralidade, que se chamam teatros, cinema, dança e música? Será a presença indiferente, nas ruas, de jovens ávidos e de mulheres de coxas, braços e peitos nus? Será o uso ridículo do chapéu europeu, ou a imitação do hábito de beber vinho? Estamos convencidos de que vos fizemos perder a capacidade de distinguir entre o Bem e o Mal, em troca de alguns aparelhos de rádio e de ridículos chapéus ocidentais. Atraíram a vossa atenção para as mulheres despidas que se encontram nas avenidas e nas piscinas. Que essas práticas vergonhosas tenham fim, para que possa despontar a aurora de uma vida nova! (KHOMEINI, 1979, p.20).

Para Khomeini (1979), o governo islâmico não poderia ser totalitário, nem despótico, mas democrático e constitucional, cujas leis e a própria Constituição não dependeriam do povo ou de um determinado governante, mas dos textos sagrados do Islã, quais sejam: Alcorão e a *Sunnah*⁷. Portanto o governo deveria seguir os preceitos religiosos e estar submisso ao direito divino, cujas leis são imutáveis e incontestáveis:

É nisso que reside a diferença radical entre um governo islâmico e os diversos governos monárquicos ou republicanos, onde são os eleitos, os representantes do povo ou do Estado que propõe e votam as leis, ao passo que no Islã a única autoridade competente é o Todo-Poderoso e sua divina vontade. O poder legislativo é exclusivamente detido pelo Santo Profeta do Islã e ninguém, a não ser Ele, pode promover uma lei. Qualquer lei que não emane d'Ele deve ser rejeitada. (KHOMEINI, 1979, p.17).

Embora houvesse restrições para a atuação de organizações fundamentalistas nos países ocidentalizados, o poder e a influência que passaram a ter decorreu não apenas da questão religiosa, mas também do amparo social que forneciam à população, desde creches, hospitais e até

⁷ Uma das quatro fontes do Direito Islâmico, sendo complementar ao Alcorão. Se trata de relatos da maneira de ver e de ser do Profeta Maomé.

mesmo instituições de ensino superior islâmicas, tornando essas organizações fortemente influentes no meio político (Huntington, 2010).

Huntington (2010) menciona o fato de que os movimentos fundamentalistas possuíam principalmente adeptos jovens e com boa instrução educacional, sendo que muitos eram a primeira geração da família a frequentar o ensino superior, meio em que crescia o interesse pelos movimentos fundamentalistas.

O Ressurgimento Islâmico gerou uma onda de reafirmação cultural e religiosa, que influenciou as políticas de Estado, bem como as legislações, que foram islamizadas. Portanto, tal fenômeno é, segundo Huntington:

O Ressurgimento Islâmico é, ao mesmo tempo, um produto da modernização e um esforço para lidar com ela. Suas causas subjacentes são as mesmas que, de forma geral, são responsáveis, nas sociedades não ocidentais, pelas tendências à indigenização: urbanização, mobilização social, níveis mais elevados de alfabetização e educação, comunicações e consumo de mídia intensificados e uma interação expandida com a cultura ocidental e outras culturas. Esses desdobramentos solapam os laços tradicionais de aldeias e clãs e criam uma alienação e uma crise de identidade. Os símbolos, compromissos e crenças islâmicos satisfazem essas necessidades psicológicas, enquanto que as organizações de assistência islâmicas satisfazem as necessidades sociais, culturais e econômicas dos muçulmanos colhidos pelo processo de modernização. O Ressurgimento é também uma resposta ao impacto do Ocidente. Como as soluções ocidentais fracassaram para os muçulmanos, eles sentiram a necessidade de voltar para suas raízes e confiar nas ideias, práticas e instituições islâmicas, para elas auferirem a bússola e o motor da modernização. (HUNTINGTON, 2010, p.189).

Bernard Lewis (1990), ao apresentar uma análise das possíveis causas do sentimento de reafirmação cultural na civilização islâmica, também menciona o abalo gerado pela perda do domínio sobre os territórios, ocorrido principalmente no período da Guerra-Fria. Com o avanço do poder norte-americano e soviético, bem como a invasão, as legislações e os regulamentos estrangeiros e estranhos à cultura e aos valores locais foram impostos. O autor também menciona que com o fim da Segunda-Guerra, diante dos problemas econômicos enfrentados pela Europa, os produtos norte-americanos passaram a ser consumidos pelos países de maioria muçulmana, com isso também ocorreu a propagação do *American Way of Life*, o que foi de certa forma

alterando os costumes locais e propagando novas noções de estilo de vida, impulsionado pelo cinema e pelos programas televisivos:

A segunda guerra mundial, a indústria do petróleo e os desenvolvimentos pós-guerra trouxeram muitos americanos para as terras islâmicas; um número crescente de muçulmanos também veio para a América, primeiro como estudantes, como professores ou empresários ou outros visitantes e, eventualmente, como imigrantes. O cinema e a televisão mais tarde trouxeram o modo de vida americano, ou, pelo menos, uma certa versão disso, antes de inúmeros milhões a quem o próprio nome da América já não tinha sentido ou desconhecido. Uma ampla gama de produtos americanos, particularmente na posse imediata anos em que a concorrência europeia foi praticamente eliminada e a concorrência japonesa ainda não havia surgido, alcançou os mercados mais remotos do mundo muçulmano, conquistando novos clientes e, talvez, mais importante, criando novos gostos e ambições. Para alguns, a América representava a liberdade, a justiça e as oportunidades. Para muitos mais, a riqueza, o poder e o sucesso eram representados, numa época em que tais qualidades não eram consideradas como pecados ou crimes. (LEWIS, 1990, p.50, tradução nossa).

Ocorre que diante dessa invasão de valores estrangeiros marcados pelo consumismo e pelo individualismo, surgiram, como reação, grupos religiosos avessos à importação de valores marcadamente ocidentais.

De acordo com Kristian Amby (2003) o ressurgimento do fundamentalismo religioso e da crise de identidade também decorreu das condições generalizadas de repressão política e desigualdade econômica, corrupção. Além disso, a instabilidade social no mundo islâmico gerou um profundo sentimento de rejeição em relação à elite governante e às hierarquias religiosas coniventes com tal cenário. O sentimento de reafirmação cultural e de retorno às origens islâmicas fez com que os fundamentalistas, que representavam parte do movimento contrário à ocidentalização, fossem vistos uma alternativa político-religiosa:

Neste contexto, e fruto também da “neocolonização” imposta pela sua cultura secular e moderna, o Ocidente – com o “Grande Satã” à cabeça – passa a ser visto como a maior ameaça externa ao idílio político-religioso fundamentalista, enquanto a nível interno continua a apoiar e garantir a sobrevivência dos regimes instaurados, a assegurar a continuada submissão dos povos islâmicos (segundo os próprios, quais herdeiros dos cruzados medievais), apoiando ainda incondicionalmente os inimigos do Islão – como Israel, o seu “peão” no coração do mundo islâmico –, e sendo, ao fim e ao cabo, o motor da modernização que acorrentou o Islão. (AMBY, 2003, [n.p.]).

Portanto, durante o século XX, houve o enfraquecimento do poder ocidental diante das demais civilizações, o que incluiu a civilização islâmica. Tal enfraquecimento decorreu das guerras mundiais e do fim do colonialismo europeu, junto com a modernização e urbanização das antigas colônias. A modernização, bem como a urbanização gerou um sentimento de perda de identidade, com a conseqüente reação aos governos seculares, que eram violentos e totalitários e apoiados pelo Ocidente. O ressurgimento religioso, bem como a reafirmação cultural foi uma resposta à crise de identidade e foi impulsionada por movimentos fundamentalistas. A Revolução Iraniana de 1979, liderada pelo Aiatolá Khomeini foi considerada o marco do Ressurgimento Islâmico, bem como o repúdio ao secularismo ocidental, servindo de inspiração para os demais países muçulmanos.

Diante de tais fatos, o Ressurgimento Islâmico possibilitou a criação de novas concepções de direitos humanos em resposta à Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, criticada sob o argumento de refletir a perspectiva ocidental de Direitos Humanos, com a limitação de algumas liberdades individuais em prol dos valores religiosos.

3.2 DIREITO ISLÂMICO

O Ressurgimento Islâmico refletiu na influência do direito islâmico nos Estados muçulmanos. Antes de analisar a concepção de direitos humanos, tais como são elencados na Declaração do Cairo de 1990, é necessária uma análise do direito islâmico. Cabe ressaltar que tal análise não pretende exaurir a temática e nem adentrar na questão da religião islâmica, mas contextualizar sua influência no referido documento.

De acordo com René David (1996), o direito islâmico é constituído por quatro fontes, sendo elas: o Alcorão que é o livro sagrado; a *Sunnah* que é a vida e as tradições do Profeta; *Idjma* que é o acordo unânime da comunidade muçulmana; e a quarta fonte é o *Qiyas*, que se trata das analogias.

O Profeta Maomé é tido pelos muçulmanos como o exemplo perfeito a ser seguido, deste modo os relatos de sua vida, bem como dizeres e ações

foram registrados, tanto como líder e militar como líder religioso, de acordo com Bernard Lewis:

A carreira do profeta Maomé – o modelo que todo bom muçulmano busca imitar, não só nisso, como em tudo o mais, – divide-se em duas partes. Na primeira, durante os anos em sua cidade natal, Meca (?570-622), era um oponente da oligarquia pagã que então reinava. Na segunda, após sua mudança de Meca para Medina (622-632), era o chefe de um Estado. Essas duas fases na carreira do Profeta, uma de resistência, outra de comando, estão refletidas no Alcorão, onde, em diferentes capítulos, os fiéis são instruídos a obedecer ao representante de Deus e desobedecer ao Faraó, o paradigma do dirigente injusto e tirânico. Tais aspectos da vida e obra do Profeta inspiraram duas tradições no islã, uma autoritária e quietista, a outra radical e ativista. Ambas estão amplamente refletidas, de um lado, no desenvolvimento da tradição, e, de outro, no desenrolar dos eventos. Nem sempre foi fácil determinar quem era o representante de Deus e quem era o Faraó; muitos livros foram escritos, e muitas batalhas travadas, na tentativa de fazê-lo. O problema permanece, e as duas tradições podem ser vistas muito claramente nas polêmicas e nos conflitos de nosso próprio tempo. (LEWIS, 2004, p.31).

Fonte primordial do Direito Islâmico, o Alcorão, é um conjunto de revelações de Alá para Maomé e, segundo a tradição islâmica, os textos foram recitados por intermédio do Arcanjo Gabriel, durante 23 anos, até o falecimento do profeta, o que totalizaria cento e quatorze *suras* (capítulos), subdivididas em versículos. O idioma utilizado foi o árabe, o que levou muitos estudiosos do Islã a não aceitarem o termo “tradução” ao se reescrever os textos para outras línguas, pois argumentam que os demais idiomas não seriam capazes de reproduzir fielmente as mensagens no sentido original em árabe, porém afirmam que a transcrição para outro idioma é uma adaptação, que tenta pelo menos preservar o sentido original (MORÊZ, 2008).

De acordo com Peter Antes:

A concepção islâmica da história da redação do Alcorão favorece a doutrina da revelação que – sistematizada na teologia islâmica e defendida até hoje – se encontra em grande parte já desenvolvida no Alcorão, pelo menos em afirmações singulares. Assim, Deus revelou repetidamente ao homem o que quer dele. Isso acontece pela primeira vez na revelação a Adão e historicamente pela última vez a Mohamed. A longa corrente de profetas e de mensageiros explica-se pelo fato de que cada mensagem sofreu mudanças, ou seja, os ouvintes e os transmissores abreviaram a mensagem original e transmitiram-na deficientemente. (ANTES, 2003, p.33).

Portanto, segundo a tradição islâmica, o Alcorão é a mensagem direta de Alá para os homens. Segundo Francielli Morêz o Alcorão prevê desde questões dogmáticas chegando até a apresentar recomendações civis e penais:

Em linhas gerais, a evolução temática do Alcorão se dá partindo da questão dogmática islâmica, chegando às recomendações civis e penais, determinações militares, direitos e deveres prescritos aos muçulmanos, normas de comportamento social e pessoal, além das narrativas históricas que abrangem, em muitos pontos, fatos relatados na Torá e na Bíblia. Quando detalhes maiores sobre determinados assuntos fossem necessários e não constassem no texto corânico, ou constassem de forma não muito clara, tais esclarecimentos eram fornecidos pelo próprio Muhammad, fosse ele mesmo mostrando como as injunções deveriam ser cumpridas, fosse explicando-as verbalmente. Tal participação do Profeta no modo de apreciação corânica é encontrada na *Sunnah*. (MORÊZ, 2008, p 84).

Entretanto, embora seja a primeira fonte do Direito Islâmico, em razão de não abarcar todas as normas de relações sociais, é complementado pela *Sunnah*, que se trata de relatos da maneira de ver e de ser do Profeta, servindo, portanto, como fonte complementar do Direito Islâmico. De acordo com René David:

É constituída pelo conjunto das *h'adith*, isto é, das tradições relativas aos atos e propósitos de Maomé, contados por uma cadeia ininterrupta de intermediários. Dois grandes doutores do Islã, El-Bokhâri e Moslen,, dedicaram-se, no século IX da nossa era, a um estudo minucioso de pesquisas e de verificações dogmáticas que visam discriminar *h'adith* autênticos do Profeta. (DAVID, 1996, p.411).

Dessa forma, a *Sunnah* é constituída por dizeres, atos e descrições morais do Profeta, que devem ser seguidas e observadas por todos os muçulmanos. Segundo Morêz (2008), inicialmente o conteúdo da *Sunnah* era apenas memorizado, assim como o Alcorão. Porém, posteriormente o Profeta permitiu que fossem registrados na forma escrita, a fim de evitar alterações no conteúdo, sendo advertido que o conteúdo jamais poderia ser alterado, sob pena de um severo castigo divino.

Em relação ao trabalho desenvolvido pelos estudiosos do Islã, ainda na metade do século IX, Elbayer acrescenta que a prática para a verificação de autenticidade dos textos perdura até os dias atuais:

lém disso, enquanto o Alcorão, apoiado pelo *hadith* e o *sunna*, é considerado a principal fonte da lei islâmica, como qualquer documento escrito, estes materiais estão sujeitos a interpretação humana. O *hadith* e o *sunna* são especialmente difíceis de interpretar, porque enquanto o Alcorão estava empilhado dentro da vida do Profeta, o *hadith* e o *sunna* não eram. Isso se deve ao fato de que "o Profeta teria desencorajado seus seguidores de escrever suas declarações, para que não fossem confundidos com o próprio texto do Alcorão". Esta circunstância histórica levou a uma proliferação de *hadith* e *sunna* de veracidade e origem questionável e seu uso para justificar uma ampla variedade de práticas abusivas pelos líderes políticos do império islâmico (e mais tarde, países com maioria muçulmana). Os estudiosos religiosos tentaram combater esta prática ao compilar as chamadas coleções "autênticas" de *hadith* e *sunna* desde já em 850 DC. Recentemente, por exemplo, a mais alta autoridade religiosa da Turquia anunciou que prepararia uma nova coleção padrão de *hadith* até 2008, livre das "inconsistências e asserções divertidas" que são a fonte de muitas práticas e crenças problemáticas. Contudo, grandes disputas quanto à sua autenticidade continuam até hoje. (ELBAYAR, 2012, [n. p.], tradução nossa).

Em que pese a extensão do Alcorão e da *Sunnah*, em razão da impossibilidade de se obter respostas para tudo, a terceira fonte do Direito Islâmico, o *Idjma*, se trata da unanimidade de doutores e juristas do Islã, que conferem uma solução jurídica incontestável e com força de verdade jurídica a determinado assunto não previsto explicitamente no Alcorão e na *Sunnah* (David, 1996). Contudo, a referida unanimidade entre os juristas que conferem a solução jurídica, gerando a jurisprudência, denominada *fiqh*, não precisa necessariamente ser completa, sendo assim:

A unidade exigida entre os expositores do *fiqh*, para que uma solução seja admitida como sendo a do direito muçulmano, não é uma unanimidade completa. "As divergências de opinião reinantes na minha comunidade – diz um *h'adith* – são uma manifestação da graça de Deus." A regra da unanimidade acomoda-se no Islã com certas divergências secundárias em comparação com tudo que é admitido por todos. No interior da comunidade muçulmana reconhece-se a existência de diferentes vias (*madhab*), comumente chamados "ritos", cada uma das quais constituindo uma certa escola, interpretando à sua maneira o direito muçulmano. (DAVID, 1996, p.412).

Conforme expõe René David (1996), existem divergências em relação a muitos aspectos do Direito entre os diferentes ritos islâmicos. Entretanto, os princípios são comuns, havendo a possibilidade de o fiel mudar de rito na prática de determinado ato. Assim como é possível o soberano prescrever aos

juízes a aplicação de determinado rito para determinada situação, mesmo que não seja o mesmo seguido pelo país.

A influência que cada escola exerceu frente aos muçulmanos ocorreu dentro das respectivas limitações geográficas, dependendo dos governos de cada território. Contudo, em que pesem as diferentes abordagens, os entendimentos e conclusões jurídicas eram entendidas como universalmente válidas se os métodos adotados fossem considerados válidos e consistentes, fazendo com que, independentemente da jurisdição, a decisão fosse respeitada.

Em relação às divergências, de acordo com Karrem Elbayar:

No início do século 10 d.C, as dezenas de *madahib* se juntaram em torno de cinco grandes escolas de pensamento, cada uma das quais recebeu o nome de seu fundador: as escolas Hanafi, Maliki, Shafi'i e Hanbali entre os muçulmanos sunitas e a escola Jafari entre os muçulmanos xiitas. Embora cada uma das escolas concordasse que o Alcorão, o hadith e o sunna eram os principais materiais "legislativos", surgiram diferenças quanto a saber se esses materiais deveriam ser interpretados literal ou subjetivamente, e se e como as ferramentas do *Ilm-al-Usul* - fiqh deve ser aplicado. Assim, ao resolver um problema legal, a escola de Maliki consideraria a prática habitual (*urf*), o bem público (*maslaha*) e o raciocínio por analogia (*qiyas*); mas a escola de Hanafi rejeitaria o *maslaha* e, em vez disso, se concentraria em *istihsan*, considerando o resultado mais justo. (ELBAYAR, 2012, [s. p.] tradução nossa).

De acordo com Elbayar (2012), as ferramentas da *Ilm-al-Usul*⁸ são familiares aos mecanismos jurídicos ocidentais, pois incluem a analogia, considera o bem público, bem como a consideração do resultado mais justo e o raciocínio jurídico independente. Portanto, no tocante à junção de todas as fontes e princípios do direito para a solução de problemas jurídicos é uma semelhança que a *Sharia* possui com o sistema jurídico ocidental.

Portanto, as três principais fontes do Direito Islâmico são: o Alcorão, a *Sunnah* e a *Idjma*. Contudo, tanto o Alcorão como a *Sunnah* são considerados atualmente fontes históricas, já que as consultas jurídicas não são mais efetuadas perante as fontes primárias, mas sim perante a *Idjma*, cuja base dogmática já foi construída por jurisconsultos, de acordo com Lambert:

⁸ Ciência dos princípios da jurisprudência islâmica

O Corão e a Suna já não são senão bases históricas. Não é no Corão e nas compilações de tradições que o juiz contemporâneo vai procurar os seus motivos de decisão, mas nos livros em que são expostas as soluções consagradas pelo *Idjmâ*. O *qâdi* que se aventurasse a interpretar com a própria autoridade as passagens do Corão ou apreciar ele mesmo a autenticidade provável dos *h'adiths* cometeria um ato completamente adverso ao respeito da ortodoxia como o católico que pretendesse fixar, com as únicas luzes da sua inteligência individual, o sentido dos textos invocados pela Igreja com o apoio dos seus dogmas. Esta terceira fonte do direito muçulmano, o *Idjmâ*, tem uma importância prática excepcional. É à sua consagração por ela que todas as regras do *figh*, qualquer que seja a sua origem última, devem a sua aplicabilidade atual. (LAMBERT, apud DAVID, 1996, p.413)

A quarta fonte do Direito Islâmico, em razão da pretensão de completude e diante das questões não abrangidas especificamente pelas três primeiras fontes, o raciocínio por analogia, ou *Qiyas*, serve para preencher tais lacunas, de modo que é vedada a inovação de regras fundamentais ou que não sejam harmônicas com os princípios tradicionais. Sendo assim, de acordo com David (1996, p.415) “O legista muçulmano é, por isso, diferente do *common lawyer* que, pela sua técnica das distinções, chega a criar novas regras”.

Portanto, o direito islâmico se originou do Alcorão e da biografia do Profeta Muhammad, assim como da *Sunnah*, que complementam fontes humanas do Direito Islâmico, sendo essas elaboradas entre os séculos VIII e IX, e também a analogia, ou *Qiyas*, bem como a *Ijma*, ou o consenso.

Contudo, iniciativas de inovação ou de evolução dentro do Direito Islâmico geralmente não são bem recebidas. Eis que se tratando de um direito baseado nos valores religiosos, não cabem interpretações ou opiniões individuais acerca das regras e princípios, tampouco o uso da razão e da equidade como autoridade reformadora (DAVID, 1996).

Na Lei Islâmica não existe a separação entre os ramos do direito, tal como ocorre no direito ocidental. Dessa maneira, a própria estrutura do direito islâmico difere em relação à organização jurídica ocidental. Os teólogos e juristas muçulmanos apontam a *Sharia* como o conjunto de comandos apresentados por Allah, por meio do Alcorão e pela *Sunnah*, que representaria as ações e dizeres do Profeta. Assim, na perspectiva ocidental, a *Sharia* pode ser considerada um conjunto de normas misturadas e desconexas (FERNANDES, 2006). Portanto, a Lei Islâmica possui a peculiaridade de que o Estado não tem o papel de legislar do mesmo modo que ocorre no Ocidente.

Desse modo, a legislação é produzida por teólogos com base nos textos sagrados. Ademais, a unidade da *Ummah* se sobrepõe à ideia de Estado-nação adotada e, por vezes, imposta pelo Ocidente. Isso transcende as barreiras nacionais, estando os muçulmanos sujeitos à Lei Islâmica independentemente da nacionalidade.

3.3 O DIREITO ISLÂMICO E O MUNDO MODERNO

Segundo René David (1996), o Direito Islâmico é imutável, mas ao mesmo tempo é flexível. Embora possa parecer contraditório, isso se deve ao fato de que possibilita, tal como também ocorre no Ocidente, a convenção entre as partes, além de regulamentações administrativas, que o torna compatível com a sociedade moderna.

A vigência do costume é amplamente adotada nas sociedades muçulmanas. Embora os costumes não estejam previstos e integrados na *fiqh* não significa que necessariamente sejam condenáveis. Dessa forma, os costumes no direito islâmico apresentam papel semelhante ao que ocorre no Ocidente, quando as partes podem efetuar um acordo sem a intervenção da lei escrita. Tal liberdade, segundo René David, possibilitou ainda mais a expansão do Islã e conforme afirma:

O direito muçulmano classifica todas as ações do homem em cinco categorias: obrigatórias, recomendadas, indiferentes, censuráveis ou proibidas. O costume não pode ordenar um comportamento que o direito proíbe ou proibir um comportamento que o direito declara obrigatório; mas pode legitimamente ordenar uma coisa que, segundo o direito, é somente recomendada ou permitida, ou pode proibir uma coisa que, segundo o direito, é censurável ou simplesmente permitida (DAVID, 1996, p.421).

Dentro dos limites estabelecidos pelo Direito Islâmico, é permitido o exercício das liberdades no tocante a realizações de convenções, que permitem modificações em regras propostas, mas não impostas pelo direito. Contudo, em relação à imutabilidade do islâmico René David expõe que:

O desenvolvimento do direito muçulmano estacionou no século X da nossa era, quando a “porta da interpretação” se fechou. Este acontecimento produziu-se para conjurar uma crise que então ameaçava o mundo muçulmano e, assim, evitar a ruptura da sua

unidade. A ruína do califado abássida, com a tomada de Bagdad pelos mongóis em 1258, reforçou esta tendência conservadora. Certos espíritos, no Islã, interrogam-se hoje se os entraves, então trazidos ao desenvolvimento do fiqh, devem ser mantidos em todo o seu rigor, e contestam que a ortodoxia imponha tal manutenção. Afirmam que, de fato, poucas regras do direito muçulmano assentam sobre a revelação divina, a qual, de resto estabelece regras de conduta do século VII, inaplicáveis nos dias atuais; efetivamente, o direito muçulmano é, na sua maior parte, obra dos juristas da Idade Média, utilizando raciocínios já ultrapassados. (DAVID, 1996, p.423).

Contudo, o direito islâmico não é aplicado integralmente na maioria dos Estados muçulmanos, já que, embora amparados pelos princípios islâmicos, a aplicação das leis positivas em diversas ocasiões afasta a ortodoxia islâmica.

René David elenca os diferentes tipos de legislação que foram e também os que estão sendo adotados pelos países de maioria muçulmana, são eles: o primeiro grupo, os países que foram republicas socialistas, nos quais o direito islâmico foi afastado em razão do materialismo ideológico, tendo sido imposta a laicidade; o segundo grupo, constituído por países influenciados pelas ideias modernas “vivem de jure sob o império de um direito muçulmano, de fato sob o império e a excelência de um direito muçulmano, que pode, por vezes, ser muito diferente dele”; o terceiro grupo é formado pelos Estados que adotam um sistema misto, no qual o direito islâmico regula certos setores da sociedade e o direito “moderno” regula os novos aspectos da sociedade moderna, sendo o terceiro grupo subdividido em sistemas que foram influenciados pela *commun law* e pelo direito francês, como herança colonial.(DAVID, 1996, p.431)

Segundo Karrem Elbayer (2012) não há necessariamente uma relação do Islã com as leis opressivas presentes nos países muçulmanos. De acordo com Elbayer as leis opressivas são justificadas pelas interpretações distorcidas da *Sharia*. Deste modo, apresenta um contraponto às críticas ocidentais de que um Estado regido ou fortemente influenciado pelo direito islâmico é necessariamente opressor e atrasado.

Conforme pesquisa realizada pela organização norte-americana Pew Research Center, no ano de 2015, parcela significativa da população muçulmana do Oriente Médio e Norte da África apoiam a implementação da *Sharia* como lei oficial. A porcentagem de apoiadores varia entre os países. No Afeganistão, por exemplo, é de 99%, enquanto no Paquistão é de 84%; no Iraque é 91% e no Egito 74%. Tais dados refletem a questão da alegada

incompatibilidade entre a laicidade ocidental com os valores islâmicos. De acordo com Bernard Lewis:

Se é possível, no mundo islâmico, falar de um clero num senso sociológico limitado, não há o menor sentido em se falar de uma laicidade. A própria noção de algo separado, ou mesmo separável, da autoridade religiosa, expressa na linguagem cristã por termos como *laico*, *temporal* ou *secular*, é totalmente estranha ao pensamento e à prática do islã. Não foi senão a partir de tempos relativamente modernos que passaram a existir equivalentes para esses termos na língua árabe. Foram tomados emprestados do uso de cristãos de fala árabe, ou recém-inventados. Por mais de mil anos, o islã forneceu o único conjunto universalmente aceitável de regras e princípios para a regulação da vida pública e social. Mesmo durante o período da máxima influência europeia, nos países governados ou dominados por poderes imperiais europeus, bem como naqueles que permaneceram independentes, as noções e atitudes políticas islâmicas continuaram a exercer profunda e disseminada influência. Nos anos recentes, tem havido muitos sinais de que essas noções e atitudes podem estar retornando ao padrão anterior de dominância, embora sob formas modificadas. (LEWIS, 2004, p.30).

Contudo, a perspectiva islâmica de liberdade de expressão e liberdade religiosa possui características distintas da visão ocidental, estando tais liberdades limitadas na medida em que não violem a *Sharia*.

De acordo com Christopher J. van der Krogt (2016), a religião islâmica, bem como a *Sharia*, sempre foi a base fundamental do consenso social no mundo muçulmano. Portanto, a religião e a política estão interligadas de modo que ambas estão sujeitas às leis divinas, que estabelecem regras e princípios aplicáveis para a vida em sociedade, estando também, para grande parte dos muçulmanos, acima de qualquer legislação secular, ou seja, meramente humana. Assim sendo, as limitações quanto às determinadas liberdades são estabelecidas pelas interpretações dos próprios textos religiosos, partindo do princípio de que Deus estabeleceu tais limitações.

As limitações quanto à liberdade religiosa, bem como a liberdade de expressão, estão relacionadas principalmente à questão da apostasia e blasfêmias, que atingem profundamente o sentimento religioso dos muçulmanos e infringem a *Sharia*, segundo determinadas interpretações.

Até recentemente (e provavelmente ainda), a maioria dos estudiosos muçulmanos concorda que a apostasia, em princípio, é condenável com a morte, embora alguns afirmem que se tratando de uma apóstata feminina a pena deveria ser a prisão até o arrependimento.

Enquanto o Alcorão (2/217; 3/89-91; 5/5, etc) ameaça castigos escatológicos para os muçulmanos que renunciam a fé, vários ahadith citam explicitamente o Profeta pedindo a execução. Muhammad teria instruído, 'se alguém muda sua religião, mata-o ou corta a cabeça, e declarou a apostasia como um dos três crimes pelos quais um muçulmano pode ser executado (os outros dois são assassinato e adultério). Para a maioria dos juristas, um apóstata não é juridicamente uma pessoa, então ninguém pode herdar suas propriedades (fica para o tesouro do Estado) e o casamento de um apóstata é *ipso facto* dissolvido. (KROGT, 2016, p.28, tradução nossa).

Segundo Krogt (2016), a liberdade de expressão, como um direito humano e tal como é concebida atualmente no Ocidente é estranha ao islamismo tradicional, tal como era estranha ao Ocidente se considerar o contexto que antecedeu a Reforma Protestante e o Iluminismo no século XVIII, que refletiu nos ideais da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Portanto, a própria concepção secular adotada na Declaração de 1948 contradiz a perspectiva islâmica tradicional, não apenas por infringir um ponto específico da Sharia, mas por ser contrária à noção de uma sociedade baseada em valores religiosos (KROGT, 2016).

De acordo com Mohammad H. Kamali, a liberdade de expressão prevista no Islã não permite a disseminação de ideias e discursos que violem os princípios da religião:

A liberdade de expressão não permite que a sujeição seja prejudicial a opiniões corruptas e influências que violem os princípios islâmicos. Tal discurso e conduta ofensiva podem ser penalizados, embora os precedentes dos quatro sucessores políticos imediatos do Profeta sugerem que a punição só deve ser severa se a conduta em questão equivale a descrença flagrante (*kufr sarih*). Enquanto o Islã proíbe o uso da coerção por aqueles que procuram difundir a fé, também toma medidas para proteger a agressão agressiva dos muçulmanos que lhes danaria sua própria liberdade. (KAMALI, 1997, p.180, tradução nossa).

Segundo aponta Erich Kolig, a cultura islâmica restringe a livre expressão do pensamento e da crença de modo a fazer com que a fé religiosa esteja acima de qualquer direito a críticas, zombarções ou apostasia, fazendo com que até certos tipos de discussões sejam sujeitas a restrições, o que acaba acarretando inclusive em perseguições de correntes reformadoras, que tentam reinterpretar determinados pontos da Sharia para adequá-la ao mundo moderno. A questão da liberdade de expressão, bem como a liberdade

religiosa é tratada de forma delicada nos países muçulmanos e conforme expõe Kolig:

A maioria das escolas islâmicas e a opinião acadêmica formal sobre o assunto levam insulto religioso muito sério, embora nem todos considerem um crime digno da pena de morte. As formas radicais da escolástica islâmica certamente desejam perseguir com rigor o que eles consideram sacrilégio. Apostasia e heresia são igualmente condenado como crimes contra Deus e seu "presente para a humanidade". As interpretações intolerantes da *Sharia* exigem a mais severa retribuição na negação absoluta de o direito de escolher livremente a crença e expressá-la. Quando visto de fora o que parece ser uma tendência generalizada entre os muçulmanos é mostrar pouco tolerância para fenômenos que se afastam das normas religiosas locais e regionais. A condição de vida de indivíduos considerados blasfemos, hereges ou apóstatas é precária. Sofrem a rejeição por grandes partes de suas sociedade e o "desvio" demonstrado pode até ser tratado formalmente como crime punível pelas autoridades tribais ou pelo aparato judicial do estado. (KOLIG, 2016, p.3, tradução nossa).

Contudo, Erich Kolig (2016) ressalva que, embora existam perseguições praticadas até mesmo pelos Estados, também existem correntes tolerantes que possuem interpretações diversas no tocante às punições praticadas em países como, por exemplo, a Arábia Saudita (país em que fica a sede da OCI), Irã ou Paquistão e rejeitam posições teológicas extremas adotadas por tais países.

Contudo, no contexto pós-colonial, após a independência de vários Estados muçulmanos, várias instituições ocidentais tinham sido adotadas até então, tais como constituições escritas, assembleias e leis positivadas, sendo que com o ressurgimento dos valores tradicionais a *Sharia* passou a ser adotada, por vezes, na forma mista, com os resquícios da herança ocidental ou de forma paralela, dificultando a compreensão de como seria a aplicação em determinados pontos, dentre os quais estavam a liberdade de religião e a própria liberdade de expressão (KROGT, 2016).

Em que pese haver divergências quanto à aplicação de punições aos apóstatas e aos que proferem blasfêmias, ou aos que de alguma forma atentam contra a fé muçulmana, ainda não há um consenso claro no sentido de aproximação dos conceitos de liberdade de expressão e liberdade religiosa, tal como são concebidos no Ocidente, razão pela qual diversos países de maioria muçulmana punem a apostasia e restringem a liberdade de expressão. Segundo os dados coletados pelo *Pew Research Center* no ano de 2014, 20

dos 18 países do Oriente Médio e Norte da África punem de alguma forma a blasfêmia, enquanto 14 criminalizam a apostasia (PEW, 2014).

Enquanto no Ocidente a religião passou a ser reduzida à esfera individual, na Civilização Islâmica a concepção religiosa é entendida como comunal com aspecto sócio-político. Portanto, conforme argumenta Krogt (2016), a *Sharia* não possibilita a liberdade de expressão, tal como é concebida no Ocidente, no tocante à esfera religiosa, pois não há a possibilidade de sobrepor as liberdades individuais aos mandamentos divinos.

Portanto, a influência da religião no mundo muçulmano difere do Ocidente principalmente no tocante à secularidade. As legislações, bem como as liberdades, direitos e garantias são baseados e limitados por valores religiosos, o que veio a se refletir também na Declaração de Direitos Humanos no Islã, de 1990, conforme será apresentado.

3.4 A ORGANIZAÇÃO DE COOPERAÇÃO ISLÂMICA

A Organização da Conferência Islâmica foi criada em 25 de setembro de 1969, em Rabat, Marrocos, após o incêndio criminoso na Mesquita de *Al-Aqsa* na data de 21 de agosto de 1969, em Jerusalém, com o objetivo de proteger os interesses do mundo muçulmano, sendo a segunda maior organização intergovernamental após a ONU (OCI, 2017). Dentre os objetivos da organização está o combate à pobreza nos países muçulmanos e o apoio aos muçulmanos residentes em países não-muçulmanos, além de representar o posicionamento da comunidade muçulmana em relação aos Direitos Humanos (LEWIS, 2004). De acordo com a organização:

A Organização tem a honra singular de galvanizar a *Ummah* em um corpo unificado e ter representado ativamente os muçulmanos, abraçando todas as causas próximas aos corações de mais de 1,5 bilhão de muçulmanos do mundo. A Organização tem relações consultivas e de cooperação com a ONU e outras organizações intergovernamentais para proteger os interesses vitais dos muçulmanos e para trabalhar para a resolução de conflitos e disputas envolvendo os Estados Membros. Ao salvaguardar os verdadeiros valores do Islã e dos muçulmanos, a organização tomou várias medidas para eliminar as percepções errôneas e tem defendido fortemente a eliminação da discriminação contra os muçulmanos sob todas as formas e manifestações. (OCI, 2017, [n.p.] tradução nossa).

A sede permanente da Organização da Cooperação Islâmica fica em Gidá, Arábia Saudita, local onde ocorreu a primeira reunião de Ministros dos Negócios Estrangeiros, em 1970, sendo que a primeira Carta da OCI foi adotada pela terceira reunião, em 1972. Estabelecia os objetivos e princípios da Organização, contando inicialmente com trinta Estados-membros (OCI, 2017). E, atualmente, conta com cinquenta e sete Estados-membros (OCI, 2017). Dentre os Estados-membros, a maioria possui quase a totalidade da população muçulmana, apesar de que alguns Estados foram admitidos em razão da força da minoria muçulmana (LEWIS, 2004).

A Carta da OCI reafirmou os valores islâmicos e enfatizou a necessidade de cooperação entre o povo islâmico independentemente da nacionalidade. Nota-se a menção aos valores religiosos, bem como a pretensão de reafirmar a perspectiva muçulmana acerca da dignidade da pessoa humana, conforme consta no preâmbulo do documento:

Em nome de Deus, o mais compassivo, o mais misericordioso Nós, os Estados membros da Organização dos Islâmicos Cooperação, determinada: para reconhecer a Conferência dos Reis, Chefes de Estado e de Governo dos Estados-Membros convocada em Rabat de 9 a 12 *Rajab*, 1389 H, correspondente a 22 a 25 de setembro de 1969, bem como a Conferência de os ministros dos Negócios Estrangeiros realizaram em *Jeddah* de 14 a 18 *Muharram* 1392 H correspondendo a 29 de fevereiro a 4 de março de 1972; para ser guiado pelos nobres valores islâmicos da unidade e da fraternidade e afirmando a essencialidade de promover e consolidar a unidade e a solidariedade entre os Estados membros para garantir seus interesses comuns na arena internacional; para aderir ao nosso compromisso com os princípios da Carta das Nações Unidas, a presente Carta e Direito Internacional; preservar e promover os elevados valores islâmicos da paz, da compaixão, da tolerância, da igualdade, da justiça e da dignidade humana; (OCI, 2008 [n. p.], tradução nossa).

Além disso:

[...] promover a confiança e incentivar relações amigáveis, respeito mútuo e cooperação entre Estados-Membros e outros Estados; promover valores islâmicos nobres relativos à moderação, à tolerância, ao respeito pela diversidade, à preservação dos símbolos islâmicos e ao património comum e a defender a universalidade da religião islâmica; (OCI, 2008, [n. p.], tradução nossa).

No ano de 2011, a OCI alterou o nome de “Organização da Conferência Islâmica”, para “Organização para a Cooperação Islâmica”, o que segundo Ibrahim Sharqieh (2012) também refletiu a intenção da organização em se desenvolver e aprofundar a atuação na comunidade muçulmana, mediando conflitos, através da prevenção, gestão e resoluções.

Em que pese o objetivo de salvaguardar os interesses e a dignidade do povo muçulmano, em diversos momentos ocorreram críticas à organização em razão do fato de que não houve manifestação significativa em relação a certos abusos cometidos contra o povo muçulmano. Como o ocorrido em 1979, quando a União Soviética invadiu o território do Afeganistão, o que contou até mesmo com o apoio de alguns membros, como também relação à guerra entre o Iraque e Irã, entre 1980 e 1988, quando também não houve um posicionamento ou atitude eficaz por parte da organização (LEWIS, 2004)

No tocante às críticas, de acordo com LEWIS:

Em geral, a OCI, diferentemente da Organização dos Estados Americanos e da Organização da Unidade Africana, não se ocupa de abusos de direitos humanos e outros problemas internos dos Estados membros; suas preocupações com a questão têm-se limitado à situação de muçulmanos vivendo em países não-muçulmanos, principalmente na Palestina. No entanto, a OCI não deve ser desconsiderada. Suas atividades culturais e sociais são importantes e crescentes, e o aparato que propicia para consultas regulares entre Estados membros pode ganhar importância à medida que a Guerra Fria e seus efeitos perturbadores vão ficando para trás. (LEWIS, 2004, p.34).

Atualmente o programa da OCI que estará em vigor até o ano de 2025 prevê:

O novo programa OIC-2025 está ancorado nas disposições da Carta da OCI e concentra-se em 18 áreas prioritárias com 107 objetivos. As áreas prioritárias incluem questões de Paz e Segurança, Palestina e *Al-Quds*, Alívio da Pobreza, Contraterrorismo, Investimento e Finanças, Segurança Alimentar, Ciência e Tecnologia, Mudanças Climáticas e Sustentabilidade, Moderação, Cultura e Harmonia Inter-religiosa, Empoderamento das Mulheres, Ação humanitária islâmica conjunta, direitos humanos e boa governança, entre outros. (OCI, 2017, [n. p.], tradução nossa).

Conforme aponta Luana Chaves (2014), a própria carta da OCI, estabeleceu as orientações jurídicas e os princípios que os Estados se

comprometeriam a seguir, ressalvando a soberania interna de cada qual, além da criação de uma Comissão Independente e permanente para promover os instrumentos de direitos humanos, sendo que o Estatuto da Comissão Permanente foi apresentado em junho de 2010.

Ocorre que, com o intuito de expressar a perspectiva muçulmana acerca dos direitos humanos – em 05 de agosto de 1990, durante a XIX Conferência Islâmica dos Negócios Estrangeiros, realizada no Cairo, Egito – foi adotada a Declaração dos Direitos Humanos do Islã.

3.5 A DECLARAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ DE 1990

Durante o século XX, em decorrência do Ressurgimento Islâmico, a questão da relação do Islã com os direitos humanos foi amplamente debatida. Em 1981 foi elaborada, pelo Conselho Islâmico da Europa, a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos, a qual já previa o direito à liberdade de expressão e liberdade religiosa com determinadas restrições de acordo com a *Sharia*. Porém, o documento, em razão da natureza não governamental, não adquiriu validade legal para os Estados (CHAVES, 2014).

A religião serviu como base do documento, conforme consta no prefácio, o que demonstra também o sentimento de comunidade religiosa que transcende os Estados nacionais:

Os direitos humanos no Islã estão firmemente enraizados na crença de que Deus, e somente Ele, é o Legislador e a Fonte de todos os direitos humanos. Em razão de sua origem divina, nenhum governante, governo, assembleia ou autoridade pode reduzir ou violar, sob qualquer hipótese, os direitos humanos conferidos por Deus, assim como não podem ser cedidos. (OCI, 1990, [n. p.], tradução nossa).

Assim como a liberdade de expressão e liberdade religiosa estão previstas na Declaração, embora existam restrições de acordo com a *Sharia*:

XII – Direito de Liberdade de Crença, Pensamento e Expressão; a) Toda a pessoa tem o direito de expressar seus pensamentos e crenças desde que permaneça dentro dos limites estabelecidos pela Lei. Ninguém, no entanto, terá autorização para disseminar a discórdia ou circular notícias que afrontem a decência pública ou entregar à calúnia ou lançar a difamação sobre outras pessoas; b) A

busca do conhecimento e da verdade não é só um direito de todo muçulmano como também é uma obrigação; c) É direito e dever de todo muçulmano protestar e lutar (dentro dos limites estabelecidos pela Lei) contra opressão, ainda que implique em desafiar a mais alta autoridade do Estado; d) Não haverá qualquer obstáculo para a propagação de informação, desde que não prejudique a segurança da sociedade ou do Estado e que esteja dentro dos limites impostos pela Lei; e) Ninguém será desprezado ou ridicularizado em razão de suas crenças religiosas ou sofrerá qualquer hostilidade pública, todos os muçulmanos são obrigados a respeitar os sentimentos religiosos das pessoas. (OCI, 1990, [n. p.], tradução nossa).

No tocante à liberdade religiosa, o documento estabelece que:

XIII – Direito a Liberdade de Religião; Toda pessoa tem o direito à liberdade de consciência e de culto, de acordo com suas crenças religiosas. (OCI, 1990, [n. p.], tradução nossa).

Portanto, em que pese já haver a previsão para a liberdade de expressão e para a liberdade religiosa a limitação já estabelecida é a Lei, ou seja, a *Sharia*. Posteriormente, em 1990, foi elaborada pela OCI, uma organização que conta com a participação de diversos Estados muçulmanos: a Declaração de Direitos Humanos no Islã.

A mais importante Declaração de Direitos Humanos com base no islamismo e com a maior adesão entre países de maioria muçulmana é a Declaração de Direitos Humanos no Islã, ou também chamada de Declaração do Cairo, de 1990, a qual foi assinada pela Organização da Conferência Islâmica. A Organização da Conferência Islâmica (OIC) é a segunda maior organização intergovernamental, com 57 estados membros e tem como objetivo representar e defender os interesses do mundo muçulmano.

A Declaração de Direitos Humanos no Islã da OCI reafirmou os valores do mundo muçulmano e apresentou uma nova concepção de direitos humanos, a qual seria compatível com os valores islâmicos, diferenciando em vários pontos da Declaração Universal dos Direitos Humanos elaborada pela Organização das Nações Unidas. Conforme expõe Luana Hordones Chaves:

Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã, datada de 5 de agosto de 1990 foi assinada pela Organização da Conferência Islâmica (OCI), após mais de uma década de elaboração. Criada em setembro de 1969, consta em sua Carta de Constituição que a Organização de Cooperação Islâmica é guiada pelos valores islâmicos de unidade e de fraternidade. Estes, tidos como

fundamentais para a promoção e o reforço da unidade e da solidariedade entre os Estados Membros, uma vez que a proposta da Organização é garantir seus interesses comuns sobre a cena internacional. A carta reafirma o compromisso com os princípios da Carta das Nações Unidas e apresenta como objetivos, dentre outros, propagar, promover e preservar os ensinamentos e valores islâmicos fundados sobre a moderação e a tolerância; promover a cultura islâmica e salvar a herança islâmica; proteger e defender a verdadeira imagem do Islã na luta contra a difamação do Islã; promover e proteger os direitos humanos e liberdades fundamentais, e incentivar o diálogo entre as civilizações e religiões.(CHAVES, 2014, p.251).

Assim como a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos de 1981, a Declaração de Direitos Humanos no Islã do Cairo demonstra a forte influência da *Sharia*, desde o preâmbulo:

Desejando contribuir para os esforços da humanidade para fazer valer os direitos humanos, para proteger o homem contra a exploração e perseguição, e afirmar a sua liberdade e o direito a uma vida digna, de acordo com a *Sharia*. (OCI, 1990, [n. p.], tradução nossa).

As questões da liberdade religiosa bem como a liberdade de expressão estão limitadas ao que a *Sharia* permite, conforme o artigo 19 e 25 da Convenção de Direitos Humanos no Islã de 1990:

Artigo 22 - Toda pessoa terá o direito de expressar sua opinião livremente da forma que não seria contrário aos princípios da *Sharia*.
Artigo 25 - A *Sharia* é a única fonte de referência para a explicação ou esclarecimento de qualquer um dos artigos da Declaração. (OCI, 1990 [n. p.], tradução nossa).

A Declaração de Direitos Humanos do Cairo é totalmente submissa aos valores do Islã. Todos os seus artigos são baseados e devem ser interpretados à luz da Lei Islâmica. Tal característica diferencia significativamente do conceito de direitos humanos adotado pelo Ocidente. Uma declaração de direitos humanos própria da civilização islâmica serviu como uma resposta às pretensões universalistas e incompatíveis em certos pontos com os valores islâmicos, tais como a liberdade de expressão, quando essa possibilita atos e discursos que possam ser considerados ofensivos aos sentimentos religiosos ou até mesmo a livre manifestação e propagação de ideias ateístas:

Artigo 10 - O Islã é a religião de natureza verdadeiramente intocada. É proibido exercer qualquer forma de pressão sobre o homem ou explorar sua pobreza ou ignorância para forçá-lo a mudar sua religião para outra religião ou para o ateísmo. (OCI,1990, [n. p.], tradução nossa).

Portanto, a liberdade de expressão está restrita aos limites impostos pela *Sharia*. Contudo, conforme demonstrado, o direito islâmico possui quatro fontes que são o Alcorão, que é o livro sagrado; a *Sunnah*, que é a vida e as tradições do Profeta; *Idjma*, que é o acordo unânime da comunidade muçulmana; e o *Qiyas*, que se trata das analogias. Dessa forma, o alcance, ou o rigor em relação às restrições da liberdade religiosa e da liberdade de expressão variam de acordo com o grau de influência da *Sharia* no ordenamento jurídico de cada Estado, bem como as interpretações dadas a ela. Entretanto, as penalidades previstas para discursos ou expressões consideradas profanas e até mesmo para a apostasia podem ser até mesmo pena capital ou prisão.

O ressurgimento do sentimento religioso, bem como o anseio em recuperar as origens culturais, as quais foram prejudicadas pelo colonialismo ocidental, proporcionaram a criação de organizações de países islâmicos e conseqüentemente declarações que enfatizam e apresentam a visão da civilização islâmica quanto às questões referentes aos Direitos Humanos. No caso, a Convenção de Direitos Humanos no Islã, de 1990, a qual possui maior adesão no mundo muçulmano:

A Declaração do Cairo sobre os Direitos Humanos no Islã, de 1990, foi precedida pela desilusão de setores da comunidade muçulmana com o Ocidente e pelo ressurgimento dos movimentos islâmicos conservadores, ambos resultados, quer da busca pela preservação da identidade islâmica em meio aos embates ideológicos da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética, quer da derrota árabe (do Egito, Jordânia e Síria) para Israel na Guerra Árabe-Israelita de 1967, a nominada Guerra dos Seis Dias ou Guerra de Junho (ao cabo da qual, Israel assumiu o controle da Península do Sinai da Faixa de Gaza, das Colinas do Golã, da Cisjordânia e anexou Jerusalém Oriental). (FROTA, 2005, p.659).

A Declaração do Cairo sobre direitos humanos refletiu os valores de grande parcela de muçulmanos, os quais não se viam representados pelas pretensões universalistas do Ocidente.

As questões referentes a liberdade religiosa, bem como liberdade de expressão são relativizadas no Islã. O tratamento para a apostasia ou blasfêmia varia entre os países. Porém, a ofensa ao islã é fortemente reprovada pelos muçulmanos e punida nos países de maioria muçulmana, inclusive nos países signatários da Declaração de Direitos Humanos do Cairo.

Conforme já mencionado, segundo Pew Research Center, no ano de 2014, 18 países do Oriente Médio e Norte da África punem de alguma forma a blasfêmia, enquanto 14 criminalizam a apostasia (PEW, 2014), sendo que as punições aplicadas nos países de maioria muçulmana variam, conforme será abordado no terceiro capítulo.

Em 1994 a Liga dos Estados Árabes (LEA) apresentou a Carta Árabe dos Direitos Humanos, a qual foi submetida à ratificação dos Estados, baseando suas concepções de direitos humanos na tradição árabe (CHAVES, 2014). O documento passou por alterações no ano de 2004 e entrou em vigor em 16 de março de 2008, contando com o Comitê Árabe de Direitos Humanos para supervisionar sua implementação (HUMANRIGHTS.CH, 2011).

Tal documento buscou reafirmar, ao mesmo tempo, os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, assim como os princípios da Declaração de Direitos Humanos no Islã de 1990, conforme consta no preâmbulo, dentre os objetivos estão:

Rejeitar todas as formas de racismo e sionismo, que constituem uma violação dos direitos humanos e uma ameaça à paz e à segurança internacionais, reconhecendo o vínculo estreito que existe entre os direitos humanos e a paz e a segurança internacionais, reafirmando os princípios da Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e as disposições do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais e tendo em conta a Declaração do Cairo sobre os Direitos Humanos no Islã. (LEA, 1994, [n. p.] tradução nossa).

Ademais, a Carta também previu o direito de liberdade de expressão e liberdade religiosa no artigo 30:

Artigo 30: 1. Todos têm direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião e não podem ser impostas restrições ao exercício dessas liberdades, exceto nos casos previstos na lei. 2. A liberdade de manifestar a sua religião ou crença ou a realização de observações religiosas, isoladas ou em comunidade com outras

peçoas, devem estar sujeitas apenas às limitações prescritas por lei e necessárias numa sociedade tolerante que respeite os direitos humanos e as liberdades para a proteção da segurança pública, ordem pública, saúde pública ou moral ou os direitos e liberdades fundamentais de outros. 3. Os pais ou guardiões têm a liberdade de prover a educação religiosa e moral de seus filhos. (LAE, 1994, [n. p.], tradução nossa).

O documento faz a ressalva de que tais liberdades estão sujeitas aos limites previstos em lei, enfatizando a proteção no tocante a ordem pública e moral da sociedade. Contudo, a OCI é a segunda maior organização intergovernamental após a ONU, enquanto a Declaração de Direitos Humanos no Islã de 1990 continua sendo a reafirmação mais emblemática da perspectiva muçulmana dos direitos humanos. As questões da liberdade de expressão e da liberdade religiosa estão estreitamente ligadas à influência da religião nas legislações dos Estados muçulmanos, variando, entretanto, de acordo com as interpretações e adaptações locais. É de notório conhecimento a severidade que certos países, tais como a Arábia Saudita ou o Irã, tratam a questão da apostasia ou possíveis “excessos” do direito de liberdade de expressão.

A questão principal é a discussão acerca de tais liberdades considerando a perspectiva islâmica de direitos humanos e considerando que a laicidade ocidental, de certa forma, se demonstra mais flexível para as liberdades individuais no tocante à crença e expressão.

A apresentação de um conceito islâmico de direitos humanos é bem aceita dentre os países de maioria muçulmana e reflete a cultura e os valores religiosos da civilização islâmica. As questões referentes às liberdades individuais são peculiares e variam de acordo com a civilização e tal questão deverá ser considerada ao se tentar conceber uma noção universal de Direitos Humanos e liberdades individuais, conforme será abordado no próximo capítulo.

3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

O Ressurgimento Islâmico se caracterizou pela reafirmação de valores religiosos e culturais do mundo muçulmano e foi produto de uma crise de identidade ocasionada pelo domínio ocidental e pela modernidade. Certas percepções de direitos humanos apresentadas na Declaração de 1948,

principalmente no tocante a liberdade religiosa e de expressão, foram rejeitadas sob o argumento de refletirem uma perspectiva ocidental e secular sobre o tema.

O surgimento da OCI evidenciou a união do mundo muçulmano em proteger valores em comum. A Declaração do Cairo de 1990 explicitou a visão islâmica acerca dos direitos humanos, a qual está estritamente ligada à Lei Islâmica, que é apresentada como um limite à liberdade religiosa e de expressão.

O terceiro capítulo versará sobre a análise da questão da liberdade religiosa, tanto no mundo muçulmano quanto no Ocidente, tomando como base o estudo das legislações mais rígidas no tocante a leis de blasfêmia e apostasia e também incluindo uma análise acerca dos limites impostos a tais liberdades na perspectiva ocidental e secular. Por fim, serão abordados os desafios em conciliar tais perspectivas diante pluralidade cultural, tanto nos países ocidentais, quanto nos países muçulmanos.

4 A LIBERDADE RELIGIOSA NO OCIDENTE E NO MUNDO MUÇULMANO

As propostas de direitos humanos apresentadas pela ONU foram apontadas como demasiadamente ocidentais, individualistas e seculares, enquanto a Declaração de Direitos Humanos no Islã refletiu a visão islâmica acerca desses direitos. Porém, apesar da previsão da liberdade religiosa e de expressão nos artigos 18º e 19º da Declaração de 1948, diversos países ainda apresentam no ordenamento jurídico a punição da blasfêmia. Isso apesar da severidade e das restrições mais fortes e constantes nos países muçulmanos, conforme foi apresentado pelos estudos da Comissão dos Estados Unidos sobre Liberdade Religiosa Internacional e pelo centro de pesquisa jurídica da biblioteca do Congresso norte-americano.

A laicidade do estado, conforme será apresentado, não afeta apenas as minorias religiosas, mas também a própria religião predominante no local em que se restringe a exteriorizações de determinadas condutas religiosas. Ainda, diante da pluralidade religiosa em um Estado secular surgem as indagações quanto à relativização da secularidade, bem como de determinados preceitos religiosos.

O presente capítulo abordará a pluralidade religiosa e cultural bem como sua relação com os limites da liberdade religiosa, além de apresentar suas diferentes perspectivas de liberdade religiosa, por meios de estudos que analisaram os ordenamentos jurídicos de diversos países em relação a punição da blasfêmia e da apostasia. Por fim será abordada a visão de teóricos de direitos humanos acerca da pluralidade religiosa e o papel do Estado secular diante de tal realidade.

4.1 A PLURALIDADE CULTURAL E A LIBERDADE RELIGIOSA

As inovações tecnológicas e o processo de globalização, que ganharam força principalmente a partir do século XX, possibilitaram uma interação cada vez maior de culturas e valores. Os intensos fluxos migratórios gerados pelas guerras ou por razões econômicas acarretaram, principalmente no mundo ocidental, uma pluralidade cultural que rompeu com a noção de um ocidente culturalmente homogêneo.

As mais variadas perspectivas de valores passaram a conviver em um mesmo ambiente multicultural. Se tratando da questão do mundo islâmico e do mundo ocidental, segundo o *Pew Research Center* (2017) a população islâmica na Europa poderá triplicar até o ano de 2050, caso continue havendo uma forte imigração. A porcentagem da população muçulmana que na Suécia, por exemplo, no ano 2016 era de 8,1%, poderá chegar a 30.6% no ano de 2050, assim como na França, que passaria de 8.8% para 18% ou no Reino Unido, de 6.3% em 2016 para 17.2% em 2050.

Contudo, diante do multiculturalismo surgem propostas acerca das necessidades de se criar políticas públicas que abarquem, ou pelo menos conciliem as mais variadas tradições, crenças e culturas, possibilitando, na medida do possível, a coexistência e também a preservação do Estado secular.

De acordo com (CANEN; OLIVEIRA, 2006), o multiculturalismo rompe com a noção de sociedade homogênea, se contrapondo à noção moderna e iluminista de uma identidade estável e fixa, pois, segundo a autora, a sociedade passa a ter um “processo permanente de construção e reconstrução” cultural.

Contudo, diante da diversidade de culturas e valores surgem as discussões acerca da abrangência de direitos e liberdades em prol da reafirmação cultural ou religiosa de certos segmentos da sociedade. Valores ou percepções religiosas podem ser diferentes e por vezes conflitantes, o que pode induzir na relativização de determinados posicionamentos adotados por um determinado estado para se evitar conflitos. Nesse sentido, cabe salientar que a percepção islâmica de liberdade religiosa, apresentada na Declaração do Cairo de 1990 está restrita à *Sharia*, ou seja, a uma influência religiosa que não está presente na Declaração da ONU, tida como secular e ocidental.

O multiculturalismo pode ser interpretado de duas formas, sendo elas: a descritiva, de acordo com a qual o termo se refere a um dado objetivo da realidade, ou seja, a pluralidade cultural em uma determinada sociedade; ou a perspectiva prescritiva, segundo a qual o multiculturalismo não é apenas uma característica de uma sociedade plural, mas uma dinâmica social, bem como a atuação da sociedade, grupos minoritários e o próprio Estado em relação à diversidade cultural (CANDAU, 2008).

De acordo com parte dos teóricos, um dos objetivos do multiculturalismo é a valorização das diferenças e o reconhecimento do indivíduo de acordo com sua cultura e seus valores, objetivando um convívio intercultural pacífico no qual os conceitos de direitos humanos passam a ter maior abrangência perante os valores das mais variadas culturas, conforme expõe Samantha Nagle Cunha de Moura:

O cerne do multiculturalismo como um projeto, uma visão, uma ideologia e uma maneira de formular políticas públicas repousa no reconhecimento do “outro” como uma ressignificação da cidadania e na possibilidade de construção de uma compreensão de direitos humanos que contemple os mais variados significados da dignidade da pessoa humana. (MOURA, 2012, p.57).

Vera Maria Candau (2008), por sua vez, apresenta três abordagens adotadas diante de uma pluralidade cultural, sendo elas: assimilacionista, diferencialista ou monoculturalismo plural; e a interativa, também denominada interculturalidade.

A abordagem assimilacionista prega a predominância da cultura hegemônica, fazendo com que grupos minoritários sejam assimilados à cultura majoritária, abandonando as respectivas culturas de origem; já a abordagem diferencialista busca valorizar as diferenças culturais e a diversidade. Contudo, segundo a autora, acaba por criar guetos e distanciar ainda mais a integração. Por fim, a abordagem intercultural compreende as culturas como abertas e mutáveis. Portanto, com a interação cultural formam-se novas identidades culturais que possibilitam, em tese, a integração.

De acordo com o sociólogo Tariq Modood (2005), o multiculturalismo pode ser abordado de duas formas: por meio da assimilação ou por meio da integração. Segundo Modood, a assimilação é caracterizada pelas poucas alterações da cultura hegemônica em relação aos grupos minoritários; enquanto que a integração se caracteriza pelo processo de atuação tanto das minorias quanto das majorias sociais. Dessa forma, ela se aproxima do conceito de interculturalidade apresentado por Vera Maria Candau, quando ambos os grupos sedem em algum ponto para um convívio social harmônico.

A questão do Multiculturalismo e da interculturalidade é repleta de divergências conceituais. Fiona Sze e Diane Powell distinguem os conceitos

apresentando o multiculturalismo como a valorização da individualidade, o qual preza pela conservação dos valores culturais, enquanto a interculturalidade valorizaria a interação cultural como um processo dinâmico o que acabaria criando novas identidades culturais:

Por que o tema do interculturalismo e não o do multiculturalismo? Como Leonard Hammer indica em seu *paper*, o multiculturalismo é uma política baseada na noção de autonomia pessoal. Em contraste, o interculturalismo reconhece que numa sociedade de etnias misturadas as culturas atuam em múltiplas direções. As culturas maioritárias ou da sociedade de acolhimento são influenciadas pelas culturas dos imigrantes e minoritárias e vice-versa. O multiculturalismo tende a preservar a herança cultural, enquanto que o interculturalismo reconhece e possibilita as culturas de terem circulação, efetuarem trocas, modificarem-se e evoluírem. Entender como as culturas se movem numa sociedade, introduzem mudanças sociais, e facilitam a integração cultural requer uma abordagem interdisciplinar: uma abordagem que inclua obviamente primárias preocupações com direitos humanos, cidadania, trabalho, educação, saúde e habitação, e que também desenvolva políticas inclusivas e suporte o desenvolvimento de uma expressão criativa. (SZE; POWELL, 2004 apud FERNANDES, 2006, p.125).

Ocorre que a Civilização Ocidental, conforme mencionado no primeiro capítulo, possui uma concepção singular e secularizada de direitos humanos, o que favoreceu na tutela das liberdades individuais, principalmente em relação à liberdade religiosa, incluindo o direito de mudar ou abandonar a religião ou expressar críticas em relação a determinados preceitos religiosos. Contudo, diante da crescente diversidade cultural, tais direitos tem sido alvo de debates principalmente no tocante aos limites das liberdades individuais, tais como concebidas pelo Ocidente.

Conforme demonstrado no segundo capítulo, a civilização islâmica possui uma perspectiva diferente em relação à liberdade religiosa, a qual ficou evidente no documento de direitos humanos elaborado pela OCI em 1990, ou seja, tal liberdade está restrita aos preceitos da lei islâmica. De acordo com os estudos que serão apresentados, a blasfêmia e a apostasia são severamente punidas nos países do Oriente Médio e do Norte da África.

A pluralidade cultural evidencia a questão acerca dos limites em que tradições culturais podem afetar e influenciar os direitos humanos, principalmente no tocante à compatibilidade de certos valores com os padrões ocidentais de direitos humanos.

Ademais, segundo Joanildo Burity (2001), o multiculturalismo a partir da perspectiva prescritiva também é caracterizado pelas demandas de grupos minoritários no tocante à reafirmação cultural e na consequente alteração das identidades coletivas:

[...]o multiculturalismo está envolvido num contencioso, numa disputa que vai além do manejo de uma diversidade que simplesmente se dá, como mera constatação empírica. Para além ou na base das demandas lançadas ao estado, ao mercado e a outros atores sociais, há movimentos de retorno ao passado, de reconstrução ou de invenção de identidades coletivas, bem como há cobranças por redefinição de padrões societários. E esses movimentos disputam entre si ou articulam-se de formas surpreendentes, mas também instáveis e parciais. A vinculação das demandas multiculturais com a problemática dos direitos, através de um discurso sobre a legitimidade das diferenças e a necessidade de reparação tem aparecido, simultaneamente, como uma tentativa de “pacificar” o caráter mais “truculento” da emergência desses novos atores sociais que postulam uma identidade de base cultural, e como aprofundamento da disputa, uma vez que claramente há reivindicações de poder envolvidas. (BURITY, 2001, p.2).

Nas sociedades culturalmente homogêneas os valores locais são refletidos no ordenamento jurídico e na forma de estado e, portanto, bem aceitos pela maioria da sociedade. A civilização ocidental, até a segunda metade do século XX, era praticamente homogênea, sendo que seus valores seculares foram impressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, possuindo concepções de liberdades individuais singulares e estranhas para a Civilização Islâmica.

As pretensões universalistas de o Ocidente em formular e implantar questões relacionadas aos direitos humanos foram e continuam sendo alvo de críticas em razão de um suposto colonialismo eurocêntrico. Edward W. Said (1978), crítico da forma com que o Ocidente interpretou a cultura oriental no decorrer dos séculos, menciona os estudos orientalistas, os quais, segundo o autor, denunciam as análises superficiais, preconceituosas e estereotipadas do Oriente. De acordo com Edward W. Said (1990, p.130) “O orientalista moderno era” para o autor “um herói que resgatava o Oriente da obscuridade, alienação e estranhamento que ele mesmo corretamente distinguira”. Para Said, no Orientalismo o conhecimento objetivo sobre o Oriente foi influenciado por uma perspectiva laicizada do “sobrenaturalismo cristão”:

A minha tese é que os aspectos essenciais da teoria e da práxis orientalistas modernas (das quais deriva o orientalismo de hoje) podem ser entendidos não como um acesso súbito de conhecimento objetivo sobre o Oriente, mas como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redispostas e reformadas por disciplinas como a filologia, que por sua vez eram substitutos (ou versões) naturalizados, modernizados e laicizados do sobrenaturalismo cristão. (SAID, 1990, p.131).

Portanto, de acordo com a crítica formulada por Said, o conhecimento europeu acerca do Oriente era comprometido pela interpretação ocidentalizada, afirmando que: “É, portanto, correto dizer que cada europeu, no que podia dizer sobre o Oriente, era conseqüentemente um racista, um imperialista, e quase totalmente etnocêntrico” (SAID, 1990, p. 210). Dessa forma, segundo Said, o conjunto de conhecimentos objetivos sobre o Oriente era interpretado pela visão Ocidental e eurocêntrica, camuflada de neutralidade, tornando objetivamente válida:

Ora, um dos desenvolvimentos importantes do orientalismo do século XIX foi a destilação de ideias essenciais sobre o Oriente - a sua sensualidade, sua tendência ao despotismo, sua mentalidade aberrante, seus hábitos de imprecisão, o seu atraso - em uma coerência separada e incontestada; desse modo, o uso da palavra oriental por um escritor era uma referência suficiente para o leitor identificar um corpo específico de informação sobre o Oriente. Essa informação parecia ser moralmente neutra e objetivamente válida; parecia ter uma situação epistemológica igual a da cronologia histórica ou a da localização geográfica. Na sua forma mais básica, portanto, o material oriental não poderia ser realmente violado pelas descobertas de ninguém, nem parecia ser jamais reavaliado totalmente. (SAID, 1990, p.212).

É notório que a relação do Ocidente com a Civilização Islâmica é historicamente apontada por certos autores como marcadamente colonialista, segundo a qual o Ocidente interpreta a Civilização Islâmica como obscurantista e retrógada, enquanto a Civilização Islâmica considera o Ocidente demasiadamente liberal e secular.

Contudo, Boaventura de Souza Santos (2003), afirma que, apesar das diferenças, todas as culturas possuem concepções semelhantes de dignidade humana e que o diálogo intercultural é um meio de conciliar valores, possibilitando um convívio pacífico em uma sociedade multicultural. No entanto, o exercício de certas liberdades pode ser interpretado de diferentes formas, tal

como o exercício da liberdade de expressão que possa afetar determinado sentimento religioso ou até mesmo o exercício de uma prática religiosa que possa ferir, para determinado segmento da sociedade, outros bens jurídicos tutelados pelo Estado. Pode-se citar como exemplo o sacrifício de animais em rituais religiosos. Portanto, uma sociedade que admite a pluralidade religiosa e cultural precisa necessariamente relativizar determinados valores de modo a garantir a igualdade jurídica a todos os segmentos dela e, aparentemente, este é o principal desafio de uma sociedade multicultural.

A questão do fundamentalismo e da influência religiosa na sociedade laica é distinguida, de acordo com Geraldo Miniuci (2010), por dois fatores, sendo eles: a pessoa religiosa e o poder religioso. Segundo o autor o indivíduo religioso está relacionado à crença no sobrenatural, enquanto o poder religioso é relacionado com as autoridades religiosas que exercem influência política podendo interferir em vários aspectos da sociedade laica, inclusive no tocante a determinados preceitos religiosos que podem entrar em conflito com o sistema legal vigente, conforme expõe:

A expressão poder religioso, por sua vez, indica as entidades formadas por autoridades religiosas, que agem tanto como ator político, influenciando a organização da sociedade laica, como na condição de intérprete das sagradas escrituras, tendo poder para, a partir de seu entendimento da norma revelada, estabelecer regras de conduta ou de abstenção para a sociedade religiosa. Quanto maior for a distância que separa o poder religioso do poder temporal, exercido por reis, imperadores, primeiros-ministros ou presidentes, tanto maiores as probabilidades de que a pessoa religiosa se veja diante de dois comandos normativos conflitantes, em que um deles proíbe a realização daquilo que o outro obriga fazer. Essa tensão é perceptível, sobretudo, em Estados nacionais laicos, cujos membros da comunidade podem jurar fidelidade tanto a Deus como à Nação. A fé e o direito de crença, por um lado, e a condição de cidadão do Estado, por outro, asseguram essa possibilidade de ser leal a dois senhores ao mesmo tempo. (MINIUCI, 2010, p.114).

De acordo com Geraldo Miniuci (2010) um dos requisitos para a existência de uma sociedade liberal e diversificada culturalmente é a laicidade; contudo, surge a questão dos limites da laicidade quando há um conflito entre a religião e o ordenamento jurídico vigente, mais precisamente na exteriorização da conduta religiosa dos indivíduos. Outro fator que pode ser apontado, conforme já mencionado, é o conflito entre o exercício de determinadas

liberdades que podem ferir o sentimento religioso de determinado setor da sociedade.

A liberdade religiosa não apenas envolve a liberdade de crença, como também na liberdade de não aderir a uma determinada religião e fé. Contudo, alguns aspectos religiosos de uma determinada religião pode ser alvo de críticas. Diante do conflito entre determinadas liberdades individuais e o sentimento religioso de determinada fração da sociedade, a tendência é que ocorra a relativização em prol da religiosidade, de acordo com os dados apontados pelos estudos de legislações, tanto no mundo ocidental, quanto no islâmico, conforme serão demonstrados adiante.

Outro ponto apresentado por Geraldo Miniuci é a questão da relativização dos valores do Estado laico em detrimento de determinados valores religiosos. Assim, se a relativização da laicidade não seria uma submissão aos valores religiosos e, ainda, qual seria o limite de uma suposta relativização. Sendo assim, a questão apontada pelo autor não apenas envolve o exercício e a exteriorização da conduta religiosa, como também pode ser ampliado ao exercício das liberdades garantidas pelo Estado secular, nas palavras de Miniuci:

Afinal, o que podemos considerar como suscetível de ferir os fundamentos de uma sociedade liberal, laica e multicultural? A introdução de ensino religioso com frequência obrigatória em escola pública? A alteração no calendário de provas ou o abono de faltas para permitir que estudante cumpra suas obrigações religiosas, no momento em que deveria estar em sala de aula? E no caso dos alunos que trajam indumentária religiosa, como véus, quipás e turbantes, em estabelecimentos públicos de ensino? Como tratá-los? Se presumirmos a unidade entre crença e conduta, como então resolver situações em que, por exemplo, sikhs reivindicuem o direito de portar punhal, ou açougueiros de determinadas confissões reclamem o direito de abater animais seguindo métodos considerados cruéis por certos membros da sociedade, mas que, sob a perspectiva religiosa, são tidos como puros? Deverão ser abertas exceções às leis gerais, que dispõem sobre segurança da população ou proteção dos animais? Se for aceita a unidade entre crença e conduta, podemos responder afirmativamente e admitir o punhal e o método de abate; se houver diferença, no entanto, será possível proibi-los, pois a separação permite que se imponham limites não na liberdade religiosa, mas no seu exercício, restringindo formas e práticas consideradas incompatíveis com outros valores a serem igualmente reservados. (MINIUCI, 2010, p.125).

A questão da relativização dos valores laicos em detrimento de determinada religião conseqüentemente envolve extensão de tal prerrogativa para todas as demais religiões, fragilizando, de certa forma, a laicidade do Estado. Cabe salientar que a relativização somente é possível com a abordagem intercultural, já mencionada anteriormente, na qual as identidades não são percebidas como rígidas e imutáveis. Evidentemente que a abordagem assimilacionista, a qual prega a predominância e a assimilação da cultura hegemônica pelos segmentos minoritários da sociedade, não possibilita uma relativização em prol do pluralismo. Feitas tais considerações, o cerne da questão é o grau, ou qual seria o limite tolerável para a aceitação do exercício de determinadas liberdades religiosas em espaços públicos de modo a conciliar ou possibilitar uma coexistência de diferentes segmentos.

Entretanto, de acordo com Miniuci (2010), a liberdade religiosa é constituída pelo elemento da crença individual e pelo elemento da conduta religiosa, sendo que o primeiro tem relação com a dimensão interior enquanto o segundo elemento se exterioriza por meio de ações prescritas por determinado seguimento religioso. Contudo, o autor apresenta a problemática acerca da restrição da liberdade religiosa, mais precisamente quando sua exteriorização é conflitante com o ordenamento jurídico vigente:

Sem essas limitações, todas as normas de conduta religiosa terão vigência no conjunto da sociedade, e com precedência sobre as normas jurídicas que, regulando o funcionamento do Estado-nação, emitam comandos contraditórios ao ordenamento religioso. Não é, contudo, possível sequer conceber uma sociedade liberal, laica e inclusiva, na qual as normas jurídicas não possam ter precedência sobre as regras de conduta religiosa. As limitações à liberdade de crença são inerentes a uma ordem social com essas características. (MINIUCI, 2010, p.115).

Dessa forma, segundo o autor, em uma sociedade plural e secular, a afirmação ou o exercício da conduta religiosa, caso não fira os pilares da sociedade, poderá ser exercido na medida em que os demais membros dela, ao serem expostos à exteriorização e à mensagem de tais condutas, possam aceitá-las, recusá-las ou simplesmente ignorá-las (MINIUCI, 2010). Conforme argumenta Dieter Grimm (2009), a questão da limitação da liberdade religiosa em uma sociedade plural se mostra necessária principalmente ao considerar

que as religiões possuem dogmas e revelações divinas que se excluem mutuamente. Portanto, cabe ao Estado limitar até mesmo possíveis imposições de valores, tidos como universalmente vinculativos, de determinados segmentos religiosos, garantindo que os mandamentos religiosos se tornem apenas aplicáveis aos seus respectivos adeptos e dentro dos limites legais.

A restrição do exercício da liberdade religiosa no Ocidente está atrelada ao secularismo. Não há, contudo, a vedação quanto ao direito de mudar de crença ou por optar em não aderir a qualquer seguimento religioso. Logo, os limites que distinguem a visão Ocidental da perspectiva islâmica estão relacionados à preservação da autonomia individual e da própria ordem pública, enquanto na visão islâmica, conforme será demonstrado e tal como foi impressa na Declaração do Cairo, está relacionada aos valores da *Sharia*. Portanto há limitações para resguardar os próprios preceitos religiosos, os quais, segundo interpretações mais rígidas, podem restringir a liberdade de expressão, caso ela fira os sentimentos religiosos, além das restrições impostas à apostasia.

Sendo assim, Fábio Carvalho Leite (2013) pondera sobre a existência das mais variadas formas de se exprimir uma determinada crença religiosa, estando as condutas que ultrapassam a esfera individual mais passíveis de limitações. Portanto, havendo o conflito entre a conduta religiosa com as normas estatais, segundo o autor, busca-se, na medida do possível e, de acordo com a situação concreta, preservar a primeira, embora geralmente haja a prevalência da legislação secular, assim:

A liberdade religiosa não assegura que uma conduta, apenas porque religiosamente motivada, terá tratamento excepcional em relação às normas estatais com as quais se encontra eventualmente em conflito – o que também não está totalmente excluído, dependendo a solução da controvérsia da análise de outros fatores relevantes ao caso. (LEITE, 2013, p.171).

A exteriorização dos valores religiosos, ou as condutas religiosas também incluem a ostentação de símbolos e vestimentas, havendo no Ocidente grandes divergências em relação aos limites de vestimentas em espaços públicos ou símbolos religiosos. Para Geraldo Miniuci (2010), a vestimenta religiosa, incluindo acessórios religiosos, trazem consigo uma

mensagem, a qual poderá ter diferente impacto perante os receptores. O autor traz como exemplo o uso do véu islâmico por uma adolescente de quatorze anos em sua escola. Segundo o autor, os receptores da mensagem embutida na vestimenta seriam seus colegas, que estariam em condição de igualdade com a garota, situação diferente se no caso fosse a professora utilizando tal acessório:

O mesmo não seria possível inferir da situação em que a professora traja véu islâmico ou hábito de freira, pois aí não estamos mais numa relação simétrica entre camaradas da mesma escola, da mesma série, quiçá da mesma sala de aula, mas num intercâmbio assimétrico, entre professor, de um lado, e aluno, de outro. Se a jovem muçulmana de 14 anos transmite, mediante sua indumentária, uma determinada mensagem para seus colegas, estes também, em iguais condições, transmitirão a ela, com seu comportamento, uma mensagem talvez distinta, e a ela caberá decidir apropriar-se do que lhe é oferecido, rever sua crença ou recusar tudo e reafirmar a fé. A seus colegas também caberá aceitar, rejeitar ou ignorar o sobrenatural que a jovem, sem palavras, afirma existir. Para uma professora, no entanto, cuja função principal consiste em ensinar, a relação com os pupilos será, de fato e de direito, assimétrica e suas palavras terão, perante muitos alunos, a validade presumida. (MINIUCI, 2010, p.116).

Portanto, para o autor, para não incorrer a imposição de valores, é fundamental a relação de simetria entre os emissores da mensagem religiosa com os receptores, o que possibilita uma relação de interação voluntária e não de subordinação.

A liberdade religiosa, principalmente quanto à exteriorização da conduta religiosa, não é absoluta tanto no Ocidente quanto no mundo muçulmano. Porém, a pluralidade cultural acarreta no choque de visões distintas acerca das liberdades individuais e da própria laicidade. Conforme será abordado no próximo tópico, as limitações a certas liberdades individuais são mais presentes nos países de maioria muçulmana, embora também no Ocidente, com menos aplicabilidade e severidade.

A análise da liberdade religiosa entre diversos países possibilita compreender a percepção islâmica, expressa na Declaração do Cairo e a percepção constante na Declaração da ONU, que não se reflete plenamente em determinados ordenamentos jurídicos de países ocidentais.

4.2 A LIBERDADE RELIGIOSA DE ACORDO COM OS ESTUDOS DA *UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM (USCIRF)*

A liberdade religiosa no Ocidente, assim como no Islã, possui restrições em relação à exteriorização da fé, mais precisamente em relação a atos que possam afetar a sociedade ou determinado bem jurídico tutelado pelo Estado. Dessa forma, prevalece a autonomia individual do sujeito aderir a uma crença ou abandoná-la já que não faz parte do interesse de Estados laicos a consciência interna dos indivíduos.

A noção da livre adesão a uma determinada crença, ou até mesmo de não possuir crença alguma se refletiu no artigo 18º da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, possibilitando a liberdade de manifestação da religião ou da convicção pessoal do indivíduo no tocante a religiosidade:

Art. 18º Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos. (ONU, 1948).

Logo, a Declaração da ONU previu não apenas a tutela dos indivíduos que possuem alguma crença religiosa, como também os indivíduos ateus ou não pertencentes a alguma religião específica. Partindo de uma interpretação extensiva do artigo 18º, pode-se concluir que a liberdade religiosa está correlacionada com a liberdade de pensamento, conseqüentemente, as expressões ateístas também estão resguardadas pelo documento.

Fábio Carvalho Leite conceitua a liberdade religiosa enfatizando que ela inclui não apenas sua manifestação, mas também possibilita o direito a autodeterminação existencial decorrente de determinada crença:

Reconhece-se que o conteúdo da liberdade de crença compreende contornos mais amplos que o de simplesmente poder-se afirmar possuir uma crença (e assim exprimir uma crença), mas é este o seu núcleo de proteção. É dizer: é claro que a plena realização do direito à liberdade de crença depende não apenas do direito de exprimir a crença, mas também o direito a uma autodeterminação existencial a partir dela. (LEITE, 2013, p.167).

O constitucionalista José Afonso da Silva (2005) conceitua, a partir da Constituição Federal brasileira de 1988, as “liberdades espirituais”, que adquirem três formas, sendo elas: a liberdade de crença, que prevê a liberdade de aderir ou não a qualquer religião; a liberdade de culto, que garante a exteriorização dos atos religiosos por meio de cultos, ritos, cerimônias, etc.; e, por fim, a liberdade de organização religiosa, que possibilita a criação de grupos religiosos, reconhecendo, no caso brasileiro, a personalidade jurídica das igrejas e as confissões religiosas. O modelo mencionado pouco difere da maioria dos ordenamentos jurídicos ocidentais, os quais possibilitam a liberdade de crença, bem como de culto e organização religiosa dentro dos limites legais. Portanto, na medida em que o exercício da crença não entra em conflito com as normas estatais.

Feitas tais considerações, os dados que serão apresentados refletem a questão da liberdade religiosa no âmbito internacional por meio da coleta de dados das legislações de setenta e um países em que a blasfêmia é passível de sanção na esfera penal. O referido estudo foi elaborado pela *United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF)*, criada em 1998 sendo independente e bipartidária, atuando no monitoramento das violações de liberdade religiosa no cenário internacional e também elaborando recomendações ao presidente dos EUA, bem como ao Secretário de Estado e ao Congresso norte-americano (*USCIRF*, 2017).

A comissão conceitua a liberdade de religião e a liberdade religiosa como:

[...] o direito de acreditar ou não acreditar como a consciência de alguém viver suas crenças abertamente, pacificamente e sem medo. A liberdade de religião ou crença é um direito expansivo que inclui as liberdades de pensamento, consciência, expressão, associação e assembleia. Enquanto a liberdade religiosa é a primeira liberdade dos Estados Unidos, também é um direito humano fundamental, o direito internacional e os tratados a reconhecem; um componente necessário da política externa dos EUA e do compromisso dos Estados Unidos em defender a democracia e a liberdade a nível mundial; e um elemento vital da segurança nacional, fundamental para garantir um mundo mais pacífico, próspero e estável. (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

De acordo com o estudo apresentado pela *USCIRF*, o ordenamento jurídico de setenta e um países prevê leis que punem a blasfêmia, conflitando, segundo a Comissão, com o direito a liberdade de expressão:

As leis de blasfêmia foram encontradas em 71 países de todas as regiões do mundo. Regionalmente, o percentual de 25,4 em países do Oriente Médio e Norte da África, 25,4 por cento na Ásia-Pacífico, 22,5 por cento da Europa, 15,5 por cento da África Subsaariana, e 11,2 por cento das Américas. (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

A metodologia usada para auferir tais dados foi por meio de um estudo comparativo entre os ordenamentos jurídicos com os princípios do direito internacional e dos direitos humanos, por meio de oito indicadores com a quantificação de acordo com o grau em que determinadas leis se distanciam dos parâmetros internacionais de direitos humanos, sendo eles:

1. Liberdade de opinião e expressão (Indicador 1: liberdade de expressão) 2. Liberdade de Pensamento, Consciência e Religião (Indicador 2: Liberdade de Religião ou Crença) 3. Legalidade (Indicador 3: Vagueza da Lei) 4. Proporcionalidade (Indicador 4: Gravidade da penalidade) 5. Não Discriminação e Igualdade (Indicador 5: Discriminação Contra Grupos) 6. Não Discriminação e Igualdade (Indicador 6: Proteções de Religião do Estado) 7. Proteção de Privacidade (Indicador 7: Limitações de fala e fórum) 8. Hierarquia da Lei (Indicador 8: Hierarquia da Lei). (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

Os resultados do estudo apontaram que a maioria dos Estados não respeita plenamente os padrões internacionais de liberdade de opinião e expressão, variando as punições e a proporcionalidade das violações, sendo que na Europa e no Caribe as leis de blasfêmia apresentam baixos níveis de execução.

A Comissão se atentou a ressaltar que embora tenha analisado os ordenamentos jurídicos, as leis de blasfêmia, em alguns casos, são vagas e a aplicação prática pode conter variações e interpretações mais severas. Contudo, o estudo não atribuiu pontos nos casos de inexistência de determinadas especificidades, tais como a severidade das punições em países como o Afeganistão e Arábia Saudita, nos quais as leis são aplicadas de acordo com o entendimento jurisprudencial da Lei Islâmica (*USCIRF*, 2017).

Portanto, os resultados do estudo foram afetados pelas limitações impostas pela falta de clareza de alguns ordenamentos jurídicos em relação ao tema e pelas limitações impostas pelos próprios idiomas:

A imprecisão das leis tem implicações para os resultados dos indicadores. Linguagem vaga torna difícil avaliar se as leis aderiram ou não a certos princípios de direito internacional – especialmente Liberdade de Religião ou Crença e não discriminação e Igualdade – que dependem de uma avaliação da linguagem. Como consequência, os escores baixos consistentemente recebidos sobre esses indicadores podem superestimar a adesão das leis aos princípios dos direitos humanos. (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

Em razão das limitações impostas pela aplicação local das legislações e das próprias limitações metodológicas da pesquisa, o Egito e a Itália possuem a mesma pontuação. Contudo, a aplicação de tais leis na Itália ocorre com pouca frequência. Segundo os dados do estudo, a última acusação ocorreu em 2009, tendo o acusado sido absolvido; enquanto no Egito a aplicação é frequente e, conforme dados fornecidos pelos grupos de direitos humanos locais, houve vinte e um casos entre o início de 2015 até fevereiro de 2016 (*USCIRF*, 2017).

A Itália recebeu tal colocação no ranking em razão de possuir em sua legislação penal artigos que proíbem a blasfêmia, sob pena de prisão. Os artigos 402 ao 406 ainda fazem parte da lei italiana, porém a lei da blasfêmia passou a ser punida com multas ao invés de prisão. Também cabe mencionar que em 1995 foi declarada a inconstitucionalidade do artigo 724, que estabelecia a “religião do Estado”.

Desse modo, segundo a Comissão, apesar do fato de a legislação italiana se distanciar dos parâmetros de direitos humanos, assim como a egípcia, a aplicação se distancia significativamente nos dois países (*USCIRF*, 2017). Portanto, conforme consta nos artigos 402 e 403 do Código Penal italiano em relação a insultos contra a Igreja Católica:

Artigo 402 - Qualquer pessoa que insulte a religião do Estado deve estar sujeita a uma pena de prisão até um ano. Artigo 403 - Qualquer pessoa que insulte a religião do Estado em público ofendendo aqueles que a professam estará sujeita a uma pena de prisão de até dois anos. Qualquer um que insulte a religião do Estado insultando um ministro da Igreja Católica estará sujeito a uma pena de prisão de um a três anos. (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

O tratamento jurídico dedicado à Igreja Católica influenciou significativamente na posição da Itália no ranking elaborado pelo referido estudo. Conforme consta no artigo 404, a ofensa ao catolicismo em espaços públicos ou até mesmo durante serviços religiosos em locais privados é passível de um a três anos de prisão:

Artigo 404 - Qualquer pessoa que, em um local de culto, um lugar público ou um lugar aberto ao público, insulte a religião do Estado ofendendo contra a propriedade religiosa, um objeto de religião ou um objeto claramente associado com prática religiosa, deve estar sujeita a uma pena de prisão de um a três anos. Qualquer pessoa que cometa tal ofensa durante um serviço religioso celebrado em um lugar privado por um ministro da Igreja Católica estará sujeita à mesma penalidade. (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

A legislação penal italiana, em seu artigo 406, também prevê a proteção das demais religiões reconhecidas pelo Estado, porém com um tratamento diferenciado, o que foi posteriormente declarado inconstitucional, embora ainda presente na lei:

Artigo 406 - Qualquer pessoa que cometa uma das infrações estabelecidas nos artigos 403, 404 e 405 [não incluídos] contra uma religião reconhecida pelo Estado será punida de acordo com os artigos acima mencionados, mas a sentença será reduzida. (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

Desse modo, o Estado italiano até então era marcadamente confessional, o que veio a mudar posteriormente com a declaração de inconstitucionalidade dos dispositivos legais que privilegiavam o catolicismo perante as demais religiões. No entanto, a punição para a blasfêmia, embora pouco aplicada na prática, estabelece multa e não se restringe às ofensas cometidas apenas em face do catolicismo, mas contra qualquer divindade. Assim prevê o artigo 724 do código penal italiano:

Artigo 724 - Qualquer pessoa que blasfeme contra a Divindade em público, por meio invectivo ou insultos, estará sujeita a uma multa administrativa de 100 000 a 600 000 liras⁹. A mesma pena será aplicada a qualquer pessoa que insultasse publicamente os mortos. (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

⁹ Foi a moeda italiana até o ano de 2002.

Portanto, em que pese ainda estar presente na legislação, o artigo 402 foi considerado inconstitucional pela Corte Constitucional da Itália, em 20 de novembro de 2000, no julgamento de número 508, o que também ocorreu com os artigos 403 e 404, por estabelecerem um tratamento diferenciado à Igreja Católica, nos julgamentos de número 168 de 18 de abril de 2005, e de número 329 de 1997, respectivamente (USCIRF, 2017).

O Egito, segundo os parâmetros adotados pelo estudo, ocupou o sexto colocado, junto com a Itália. De acordo com a Constituição egípcia, o Islã é a religião do Estado e a *Sharia* é a principal fonte da legislação, ressaltando os cristãos e judeus quanto aos princípios de seus respectivos valores religiosos:

Artigo 2. Islã, Princípios da *Sharia* Islâmica - O Islã é a religião do estado e o árabe é a sua língua oficial. Os princípios da *Sharia* Islâmica são a principal fonte de legislação. (USCIRF, 2017, tradução nossa).

Contudo, a legislação egípcia garante aos cristãos e judeus, em tese, a liberdade de se seguir os preceitos religiosos, possibilitando, de certa forma, um regime jurídico diferenciado dos muçulmanos:

Artigo 3. Assuntos religiosos cristãos e judeus - Os princípios das leis dos cristãos e judeus egípcios são a principal fonte de leis que regulam seu status pessoal, assuntos religiosos e seleção de líderes espirituais. (USCIRF, 2017, tradução nossa).

O Código Penal egípcio prevê a punição, que inclui prisão e pagamento de multa para aqueles que publicam ou divulgam materiais que deturpam determinada fé ou simulam celebrações ou rituais de modo a ridicularizar e desrespeitar a fé alheia. Desse modo, o artigo 161 do código penal egípcio tutela não apenas o Islã, mas todas as religiões reconhecidas pelo Estado Egípcio:

Artigo 161 - Essas penalidades serão impostas a qualquer invasão que ocorra por um dos métodos prescritos no artigo 171, em uma religião cujos rituais são detidos publicamente. O seguinte se enquadra nas disposições deste artigo: Primeiro: Imprimir e publicar um livro que é considerado sagrado pelos membros de uma religião cujos rituais são publicamente realizados, se um texto deste livro for pervertido de uma maneira que mude seu significado. Segundo:

imitando uma celebração religiosa em um lugar público ou uma comunidade pública, com o objetivo de ridicularizar, ou para os assistentes assistir. (USCIRF, 2017, tradução nossa).

Já o artigo 171 do Código Penal do Egito dispõe sobre a divulgação de materiais ou mensagens que incentivam ou encorajam a práticas delituosas, restringindo e responsabilizando o indivíduo que pratica o crime e também o indutor de tal ato:

Artigo 171 - [Crimes ocorridos por Meios de Jornais e Outros] - Quem induz uma ou mais pessoas a cometer um crime ou delito, por conversas, gritos em público, escritura ou insinuação em público, por escrito, desenho, imagens / fotografias, marcas e símbolos, ou qualquer outro método de representação feito em público ou em qualquer outro meio de interesse público, deve ser considerado cúmplice ao fazê-lo, e será punido com a penalidade prescrita, se tal indução resultar em ocorrência real do criminoso ou delito menor. [...].(USCIRF, 2017, tradução nossa).

No entanto, o artigo 98 da legislação penal egípcia estabelece pena de detenção e multa para a propagação de mensagens extremistas que possam ferir o sentimento religioso ou a paz social, não privilegiando, em tese, o Islã em detrimento das demais religiões reconhecidas pelo Estado:

Artigo 98 (f) - A detenção por um período não inferior a seis meses e não superior a cinco anos, ou pagar uma multa não inferior a quinhentos e não superior a mil libras será a penalidade infligida a quem explora e usa a religião na defesa e propagação por falar ou por escrito, ou por qualquer outro método, pensamentos extremistas com o objetivo de instigar sedição e divisão ou desdenhar e desprezar qualquer uma das religiões celestiais ou as seitas pertencentes ou prejudicar a união nacional ou a paz social. (USCIRF, 2017, tradução nossa).

Cabe salientar que a prática da *Fé Bahá'í* é considerada, desde a década de 1960, como blasfêmia no Egito. Portanto, é criminalizada, havendo a proibição de qualquer atividade religiosa de seus seguidores (USCIRF, 2017).

Os dados levantados sobre os países que punem a blasfêmia apontaram que dentre os dez com as legislações mais rigorosas dois são Ocidentais de maioria cristã. A Itália, conforme já demonstrado, possui a mesma pontuação auferida ao Egito, ocupando a 7^o posição; já Malta está na 10^a posição, sendo os oito restantes de maioria muçulmana. Os dez países com uma legislação

mais rigorosa com relação à blasfêmia estão aqui em ordem decrescente: Malta, Comores, Argélia, Itália, Egito, Qatar, Somália, Iêmen, Paquistão e Irã.

Incumbe ressaltar que a limitação metodológica adotada não constatou a real situação da liberdade religiosa em determinados países, em razão de nem todos os ordenamentos jurídicos serem claros a respeito do tema, além de que na prática a aplicação pode variar de acordo com o entendimento do aplicador da pena. Além disso, a frequência da aplicação de tais leis pode ter uma grande variação entre países, como o exemplo citado da Itália e Egito.

O Irã é o primeiro colocado no ranking, sendo o país com a legislação mais severa. A Constituição iraniana estabeleceu a República Islâmica, tendo o Islã como religião oficial, assim como a escola dos Doze *Ja'fari*. Ele possibilita, assim, a existência e o respeito de outras escolas e suas jurisprudências, assegurando inclusive a aplicação de regulamento locais dentro dos limites de suas respectivas jurisdições, desde que não infrinja o direito dos adeptos de outras escolas (*USCIRF*, 2017).

A legislação iraniana acerca da liberdade religiosa é a mais específica em relação às punições e à severidade com que os delitos são tratados, razão pela qual o país ocupa o primeiro colocado no ranking. O artigo primeiro do Código Penal iraniano proíbe a publicação de qualquer propaganda do ateísmo, assim como de conteúdos considerados obscenos, além da propaganda do “luxo e extravagância”:

1. Publicação de artigos de ateísmo ou questões prejudiciais aos códigos islâmicos, ou, promovendo assuntos que podem prejudicar a fundação da República Islâmica; 2. Propagando atos obscenos e religiosamente proibidos e publicando imagens indecentes e questões que violam a decência pública; 3. Propagando luxo e extravagância; (*USCIRF*, 2017, tradução nossa).

O artigo sétimo proíbe o insulto ao Islã, bem como ao Aiatolá Khomeini e ao Direito Islâmico. Já o oitavo proíbe a difamação e a vinculação de caricaturas ou imagens ofensivas. Por sua vez, o artigo nono restringe a circulação de informações e ideias contrárias aos princípios islâmicos:

7. Insultar o Islã e suas santidades, ou, ofender o Líder da Revolução e reconhecer autoridades religiosas (jurisprudência islâmica seniores); 8. Publicando difamação contra funcionários, instituições,

organizações e indivíduos no país ou insultando pessoas legais ou reais legalmente respeitadas, mesmo por meio de imagens ou caricaturas; 9. Cometer plágio ou citar artigos da imprensa desviante, festas e grupos que opor-se ao Islã (dentro e fora do país) de forma a propagar tais ideias. (os limites de tais delitos devem ser definidos pelo conselho executivo). (USCIRF, 2017, tradução nossa).

O artigo 26 da legislação penal iraniana equipara o insulto ao Islã por meio da imprensa à gravidade da apostasia. Assim sendo, tal dispositivo legal estabelece não apenas uma forte restrição a prática da blasfêmia, mas também estabelece um tratamento diferenciado ao Islã:

Artigo 26 - Quem insulte o Islã e suas santidades através da imprensa e sua culpa equivale à apostasia, deve ser sentenciado como apóstata e se a ofensa dele ficar sem a apostasia ele / ela deve estar sujeito ao código penal islâmico. (USCIRF, 2017, tradução nossa).

Malta, que está décimo colocado no ranking em que o Irã ocupa a primeira colocação – ressaltando as limitações metodológicas do estudo – teve em seu Parlamento a revogação da lei da blasfêmia. Portanto os dados usados para o ranking supramencionado não consideraram que a lei deixou de ser válida desde o mês de julho de 2016, (USCIRF, 2017)

Conforme apontado pela *United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF)*, as leis que punem a blasfêmia estão presentes tanto no mundo ocidental quanto no mundo islâmico, embora o rigor seja significativamente maior nos países de maioria muçulmana. Ao que parece, os países ocidentais – embora alguns ainda possuam leis referentes ao tema – a aplicação de penalidades tende a ser mais branda do que nos países islâmicos. Além disso, vários dispositivos legais foram declarados inconstitucionais nesses países com o decorrer do tempo, tal como ocorreu em Malta e na Itália, países que estão entre os dez mais rigorosos em relação ao tema.

Além das leis que tratam da blasfêmia, as leis que punem a apostasia também ainda fazem parte do ordenamento jurídico dos países islâmicos, e é algo que os diferencia das legislações de países ocidentais. Enquanto a blasfêmia se trata de uma exteriorização de uma ofensa ou conduta considerada ofensiva, a apostasia está relacionada à liberdade individual que permite ao indivíduo aderir ou deixar de seguir uma determinada crença. Os

Estados ocidentais não apresentam legislações que interferem na liberdade individual da escolha da crença, havendo inclusive a proteção da liberdade de escolha, o que está expressamente previsto na Declaração de Direitos Humanos da ONU, em seu artigo 18º.

4.3 A QUESTÃO DA APOSTASIA DE ACORDO COM OS ESTUDOS REALIZADOS PELO *GLOBAL LEGAL RESEARCH CENTER (GLRC)*

Feitas as considerações sobre o estudo apresentado pela *USCIRF*, que versou sobre as legislações que preveem a punição para a blasfêmia, o estudo apresentado em maio de 2014, pelo Centro de Pesquisa Jurídica da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos da América, denominado *Global Legal Research Center (GLRC)*.

O estudo concluiu que a apostasia é passível de pena de morte em nove países: Afeganistão, Brunei, Mauritânia, Catar, Arábia Saudita, Sudão, Emirados Árabes Unidos e Iêmen; contudo, em poucos casos houve a efetiva aplicação da pena capital (*GLRC*, 2014).

Segundo os dados levantados, ocorreram execuções por apostasia em razão da mudança religiosa no Irã, no ano de 1994, e no Sudão, em 2014. Contudo, em países como Mauritânia, Arábia Saudita, Jordânia e Iêmen as acusações de apostasia incluem mensagens e comentários veiculados nas mídias sociais:

É importante notar que em muitas jurisdições onde a apostasia é uma ofensa capital, a sentença está condicionada ao comportamento do réu, uma vez que ele é acusado ou condenado. Por exemplo, no Afeganistão, no Brunei, no Sudão e no Iêmen, uma condenação por apostasia pode ser abolida se o réu denunciar sua nova fé e se juntar ao Islã. Na Mauritânia, uma pessoa acusada de apostasia tem a oportunidade de se arrepender antes e depois da condenação. Se a pessoa se arrepender após sua condenação, a Suprema Corte do país pode reduzir drasticamente sua sentença. (*GLRC*, 2014, tradução nossa).

No entanto, em determinados países em que não há uma legislação específica para a apostasia, caso um indivíduo profira insultos ao Islã ele poderá ser processado por apostasia, conforme constatado pelo Centro de Pesquisa Jurídica da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos da América:

Esta categoria de países inclui a Argélia, Bahrein, Indonésia, Iraque, Kuwait, Líbia, Omã e Síria. No entanto, dos países pesquisados, o Egito é o único país conhecido por ter processado a apostasia dessa maneira. Em 2007, uma pessoa que se converteu ao cristianismo foi condenada sob as leis da blasfêmia do país. (GLRC, 2014, tradução nossa).

Contudo, a pesquisa também identificou que em alguns países, embora não haja uma previsão legal que puna a blasfêmia, ocorrem punições extrajudiciais para os acusados de apostasia, sendo que a Tunísia é o único país que possui uma vedação expressa na legislação para tais práticas (GLRC, 2014).

No Irã, não está prevista explicitamente a pena de morte para a apostasia; no entanto, os tribunais, por meio de interpretações da Lei Islâmica, podem estabelecer tal punição, embora as últimas sentenças de morte em razão de tal prática ocorreram em 1994, quanto Mehdi Dibaj foi condenado ao se converter ao cristianismo. Contudo, a sentença não foi executada além do caso do pastor cristão Youcef Nadarkhani, em 2012; porém, houve mudanças na condenação para três anos de prisão. No entanto, em relação ao caso iraniano, o Centro Europeu de Lei e Justiça alertou que apesar de não ter ocorrido a aplicação da pena de morte para a apostasia nos últimos tempos, não significa que não ocorra a aplicação de punições extrajudiciais (GLRC, 2014). Na Arábia Saudita, no ano de 2012, Hamza Kashgari, blogueiro, foi acusado de apostasia por postar opiniões religiosas consideradas ofensivas. No entanto, após forte repercussão internacional, houve a soltura no ano de 2013.

Os dados apresentados pelos dois estudos apontam que a liberdade religiosa encontra mais restrições nos países de maioria muçulmana. No Ocidente, em que pese a existência de leis que limitem a liberdade de expressão em prol de sentimentos religiosos, tais legislações são mais brandas, com pouca aplicabilidade, ou estão sendo revogadas ou declaradas inconstitucionais. A situação da liberdade religiosa nos países muçulmanos é mais restritiva e severa, além dos casos em que as punições ocorrem por meios extrajudiciais, com exceção da Tunísia, que veda expressamente tal prática.

4.4 O ESTADO SECULAR E A PLURALIDADE CULTURAL

Conforme abordado no primeiro capítulo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 herdou uma forte influência iluminista, que refletiu no fortalecimento da noção de direitos individuais e da limitação do Estado e da Igreja na esfera privada. Contudo, o processo de secularização no Ocidente passou e ainda passa por um processo de afirmação, o que ficou constatado principalmente pelo fato de que as leis que privilegiavam determinadas religiões passaram a ser revogadas ou declaradas inconstitucionais; enquanto no mundo muçulmano o processo parece estar distante de ocorrer, se ocorrer.

A Declaração de Direitos Humanos no Islã, de 1990 refletiu a perspectiva islâmica dos direitos humanos e das liberdades individuais, que, embora garantam o exercício da liberdade religiosa, está limitada aos preceitos islâmicos, o que também se reflete nos ordenamentos jurídicos dos países membros da OCI. Entretanto, o fundamentalismo e os movimentos que insurgiram em face do secularismo ocidental são frutos do Ressurgimento Islâmico, conforme mencionado no segundo capítulo. Todavia, segundo Jean-Claude Monod (2007) a análise de tal fenômeno deve considerar o contexto histórico em que está inserido, pois, segundo o autor, isso não reflete uma “essência teocrática” ou irracional do Islã, ao se mencionar o período medieval do mundo muçulmano, quando houve uma expressiva produção filosófica e científica.

Contudo, os Estados laicos no ocidente estão cada vez mais plurais, o que enfatiza a discussão acerca da neutralidade do Estado, bem como os limites do exercício da liberdade religiosa e da exteriorização da conduta religiosa nos espaços públicos e até mesmo nos privados, nos casos em que a conduta religiosa fere algum dispositivo legal secular.

José Casanova (2014) faz uma análise da secularidade nos Estados ocidentais, distinguindo as características que a secularidade adquiriu nos países que durante séculos possuíam uma homogeneidade religiosa e então passaram a ser pluralistas, o que também é relacionado ao passado confessional e homogêneo que afetou a própria concepção secularista. Portanto, a secularização proporcionou um processo de desconfessionalização

de Estados e sociedades. Contudo, isso ocorreu diante de uma realidade religiosamente homogênea e ainda distante do atual pluralismo (CASANOVA, 2014).

De acordo com Marília de Franceschi Neto Domingos, o papel do Estado laico é garantir a liberdade religiosa, bem como a liberdade de pensamento, e a de se aderir ou não a uma crença religiosa:

Assim, Estado laico é aquele onde o direito do cidadão de ter ou não ter religião é respeitado e que assegura a “liberdade de consciência”. As únicas restrições feitas a esse direito referem-se à manutenção da ordem pública. Esse direito é assegurado pelo artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos do Homem: “Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião”. A laicidade alia, então, a liberdade de consciência fundada sobre a autonomia individual e o princípio da igualdade entre os homens. É a garantia da liberdade de pensamento do Homem dentro de uma comunidade política, a garantia de liberdade de espírito, a garantia da liberdade do próprio homem. (DOMINGOS, 2009, p.51).

Portanto, segundo a autora, o Estado laico não interfere na esfera das crenças individuais. Contudo, garante a coexistência de várias religiões em um mesmo território sem privilegiar uma em detrimento da outra. Dessa forma, o Estado laico deve ser neutro, garantidor da liberdade religiosa e do pluralismo (DOMINGOS, 2009). Não obstante, conforme questiona José Casanova (2014) o modelo de Estado secular – mais precisamente o adotado pelos Estados com passado marcadamente confessional – possui limitações ao lidar com a pluralidade religiosa, pois surgiu de uma sociedade religiosamente homogênea, dessa forma:

Deve questionar a noção problemática de que o Estado secular europeu é de fato um estado religiosamente neutro e, portanto, já contém dentro de si mesmo a solução adequada para a gestão do pluralismo religioso na sociedade. Em ordem, para ser mais neutro, o Estado precisará se tornar não apenas pós-cristão, mas também pós-secularista. (CASANOVA, 2014, p.30).

No entanto, o Estado secular pode apresentar a característica de neutralidade, carregando, na maioria dos casos, principalmente na Europa Ocidental, elementos do cristianismo, não havendo, portanto, uma separação absoluta e laicista entre a religião e a política. Isso com exceção, por exemplo, do Estado francês, que adota um secularismo laicista que foi adquirido como

reação ao passado confessional (MODOOD, 2009). Desse modo, o modelo laicista é considerado uma versão mais radical do secularismo, segundo o qual a religião é completamente afastada da esfera pública.

Logo, os próprios valores da sociedade laica ocidental são frutos e reflexos de uma herança judaico-cristã, conforme já abordado no primeiro capítulo. Entretanto, a questão se demonstra mais complexa do que tão somente a separação entre Estado e religião, porque os valores morais presentes na sociedade, os quais se refletem na própria organização e administração pública, são derivados, em certa medida, de valores religiosos. Ademais, a postura adotada pelos Estados seculares diante das religiões pode adquirir um caráter laicista, objetivando extinguir a religiosidade da vida pública, ou ainda de neutralidade, a qual possibilita o exercício e a manifestação religiosa para todas as religiões, na medida em que não infrinjam a lei.

De acordo com Marília de Franceschi Neto Domingos (2009), a laicidade não inibe a manifestação pública das religiões, tampouco interfere nas convicções religiosas individuais. Nisso ela difere do laicismo, que se caracteriza pela oposição à crença da transcendência:

Segundo os defensores do laicismo, todo tipo de manifestação religiosa deve ser feita a título privado e sem amparo governamental. Laicidade e laicismo são palavras que têm a mesma origem, mas assumiram significados diferentes. Laicismo designa um princípio filosófico, uma ideologia de matriz humanista que entende o Homem na sua individualidade mais plural, excluindo qualquer tipo de ligação deste caráter individual com o caráter público do Homem social. Já a laicidade garante os meios de concretizar este direito à individualidade, dentro de uma sociedade plural, onde nenhum grupo deve poder se impor de forma autoritária, totalitária autocrática aos outros. Ao contrário, uma sociedade onde o espaço público pertença igualmente a todos, sem exceções, sem constrangimentos, enfim, uma sociedade inclusiva, aberta e livre. O Estado laico deve então ser neutro e isento de marcas identitárias particulares. (DOMINGOS, 2009, p.64).

Portanto, o laicismo pode servir como uma repressão à liberdade religiosa, podendo “ser considerado, de forma mais agressiva, um proselitismo laico, agressivo, que ofende a liberdade de consciência e à própria proibição do proselitismo em espaço público” (DOMINGOS, 2009). De tal modo, segundo Dieter Grimm (2009), o “secularismo militante” ou laicista faz com que o exercício da religiosidade ocorra tão somente na esfera privada, contrastando

com o modelo secular que aceita o papel da religião na sociedade. Contudo, com restrições de acordo com o ordenamento jurídico e também um terceiro modelo que reconhece a importância da religião na sociedade, promovendo suas expressões, sem perder, no entanto, a distinção entre Estado e Religião.

Assim sendo, a proteção à liberdade religiosa e os limites impostos à liberdade religiosa no Ocidente têm sido mais relacionados à exteriorização da conduta religiosa, enquanto no mundo muçulmano os limites também estão impostos ao sentimento individual e à consciência religiosa, tal como ocorre aos apóstatas.

Para Flávia Piovesan, a separação entre Estado e religião é fundamental para uma sociedade plural e livre. Contudo, se trata de uma visão marcadamente ocidental e que, de acordo com os próprios dados apresentados pelos estudos já mencionados, não é bem aceita nos países de maioria muçulmana, nos quais os valores religiosos estão estreitamente ligados aos Estados. Nas palavras de Piovesan:

Os grupos religiosos têm o direito de constituir suas identidades em torno de seus princípios e valores, pois são parte de uma sociedade democrática. Mas não têm o direito a pretender hegemonizar a cultura de um Estado constitucionalmente laico. No Estado laico, marcado pela separação entre Estado e religião, todas as religiões merecem igual consideração e profundo respeito, inexistindo, contudo, qualquer religião oficial, que se transforme na única concepção estatal, a abolir a dinâmica de uma sociedade aberta, livre, diversa e plural. (PIOVESAN, 2006, p.15).

A pluralidade cultural gera a reflexão sobre os limites da liberdade religiosa na medida em que outros direitos individuais poderão ser afetados em razão do sentimento religioso de determinados grupos. Em que pese a liberdade de expressão ter maior proteção no mundo ocidental, ainda há, em grande parte das legislações a relativização da liberdade de expressão em prol da religiosidade.

Contudo, conforme apontado pelos estudos da Comissão dos Estados Unidos sobre Liberdade Religiosa Internacional e pelo centro de pesquisa jurídica da biblioteca do Congresso norte-americano, as leis que punem a blasfêmia ou que estabelecem um tratamento diferenciado para a religião hegemônica estão caindo em desuso por declarada inconstitucionalidade. Já

nos países muçulmanos os ordenamentos jurídicos são mais rígidos em relação ao tema, considerando que os estudos se basearam na legislação, e não nas particularidades locais que, na prática, podem ser mais severos quanto a aplicação das punições.

Tanto a Declaração da ONU, quanto a Declaração do Cairo, demonstram perspectivas particulares de direitos humanos. E, diante de um mundo globalizado e plural, haverá a necessidade de diálogo e relativizações de posicionamentos radicais em prol da paz, independentemente da abordagem adotada pelos Estados diante do multiculturalismo.

4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

A questão da liberdade religiosa em âmbito internacional é complexa e exige uma compreensão de todo um contexto histórico que desencadeou não somente a gradativa secularização dos Estados no Ocidente, como também o ressurgimento da religiosidade no mundo muçulmano como uma reação à modernização e a secularização, conforme já abordado no primeiro e no segundo capítulos.

No entanto, os estudos apresentados pela *United States Commission On International Religious Freedom (USCIRF)* e pela *Global Legal Research Center (GLRC)*, apontam, apesar das limitações metodológicas, que as legislações que punem a blasfêmia estão presentes tanto no Ocidente quanto no Mundo Muçulmano. Contudo, nos países ocidentais as punições são menos severas e raramente aplicadas. Cabe destacar que em países como a Itália e Malta, ambos presentes entre os dez primeiros no ranking elaborado pela *USCIRF*, tais dispositivos legais foram declarados inconstitucionais.

Já nos países muçulmanos as legislações são mais severas e em determinados casos, tal como ocorre no Irã e na Arábia Saudita, há uma forte repressão à liberdade religiosa, interferindo inclusive na liberdade individual de aderir ou abandonar o Islã, havendo, inclusive, relatos de execuções extrajudiciais toleradas pelos Estados, sendo que a Tunísia é o único país que veda explicitamente tal prática.

Ocorre que no contexto contemporâneo, diante da crescente pluralidade cultural e religiosa principalmente nos Estados ocidentais e pelas próprias

relações internacionais, se faz necessário analisar as percepções diferentes de liberdade religiosa e o papel que a religião desempenha na esfera pública. A ONU, na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, refletiu uma perspectiva ocidentalizada e secular de direitos humanos, embora nem todos os Estados seculares sejam plenamente neutros. Contudo, a Declaração de Direitos Humanos no Islã de 1990 refletiu justamente o ressurgimento religioso e a tendência do fortalecimento dos valores islâmicos na esfera pública no mundo muçulmano.

No entanto, a postura adotada pelos Estados diante da pluralidade cultural e religiosa deve ser pautada visando o respeito mútuo de valores que são frutos de uma herança histórica. Contudo, não parece razoável a adoção de medidas que descaracterize a cultura hegemônica sob o argumento de uma suposta defesa da diversidade, tampouco a imposição coercitiva de valores hegemônicos de modo a oprimir as culturas ou religiões minoritárias.

Dessa forma, as minorias religiosas devem se adaptar à sociedade em que vivem. Entretanto, precisam ter garantidos os direitos à igualdade perante a lei. Assim sendo, o limite imposto a determinadas condutas religiosas deveria visar não apenas a garantia da laicidade, mas também resguardar o exercício das demais liberdades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A universalização dos direitos humanos proposta pela ONU em 1948 refletiu não apenas um contexto pós-guerra, como também toda uma herança histórica civilizacional de valores e conceitos. O objetivo de proteger a pessoa humana em âmbito internacional foi fruto da noção de valores intrínsecos à própria condição do homem, havendo um “mínimo ético irredutível”.

O processo de universalização dos direitos humanos, iniciado pelo Ocidente do século XX, possui raízes ainda no século XVIII, com a influência da Declaração de Independência dos Estados Unidos e principalmente pela declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, a qual já apresentava uma noção de supranacionalidade dos direitos, além da influência kantiana, principalmente em relação noção de direito cosmopolita. Desse modo, o período do Iluminismo representa uma forte, senão a principal, influência da Declaração de Direitos Humanos de 1948.

O Iluminismo não só representou um fortalecimento da separação entre a esfera pública e a privada. Pode-se citar também a própria noção de separação dos poderes, apresentada por Montesquieu, como uma tendência de limitação do poder estatal. Além da limitação do poder estatal, o Iluminismo fortaleceu um processo de secularização já iniciado no Renascimento, desencadeando um processo que também foi fruto da Reforma Protestante, que gerou a pluralidade de segmentos religiosos do próprio cristianismo no continente europeu, influenciando, no decorrer da história a liberdade religiosa.

Desse modo, a dinâmica social vivenciada no Ocidente possibilitou o fortalecimento da noção individualista e secularizada de direitos, reforçada pela própria tradição judaico-cristã: “Então, deem a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Mateus 22:21.

Portanto, a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 reflete um cenário Pós-Segunda Guerra Mundial e apresenta uma série de direitos e garantias que foram frutos de uma construção histórica marcadamente ocidental. Ocorre que o enfraquecimento do poder ocidental de se impor perante as demais civilizações, decorrente principalmente das duas Guerras Mundiais – associado ao processo de modernização dos países muçulmanos, sendo que muitos eram ex-colônias – acarretou no ressurgimento religioso.

O “Ressurgimento Islâmico”, apontado por Samuel P. Huntington decorreu principalmente de uma crise de identidade no mundo muçulmanos diante de uma nova realidade mais urbana, industrial e, em tese, laica. A religiosidade serviu como uma contraposição aos valores até então propagados pelo Ocidente.

Nesse sentido, a criação de organismos internacionais, assim como declarações de direitos humanos próprias do mundo islâmico passou a ser discutida. A Declaração dos Direitos Humanos no Islã de 1990, elaborada pela OCI, retratou o ressurgimento religioso e a afirmação de uma identidade própria da Civilização Islâmica, a qual não contém o secularismo e o individualismo marcadamente ocidentais. Dessa forma, a questão da liberdade religiosa está estritamente ligada à influência da religião, tanto na Declaração do Cairo, quanto nas legislações dos Estados muçulmanos, variando, entretanto, de acordo com as interpretações, adaptações locais e jurisprudências da *Sharia*.

Entende-se por liberdade religiosa não apenas o direito de exercer, ou não, uma determinada crença religiosa, mas que envolve também demais liberdades, tais como liberdade de pensamento e de expressão. Os dados apresentados pelo estudo da *United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF)*, mais precisamente os dez primeiros colocados no ranking de repressão a blasfêmia, demonstram que há uma repressão mais forte no mundo muçulmano, embora Itália e Malta estejam entre os dez primeiros colocados. Entretanto, conforme já mencionado, as limitações metodológicas não possibilitaram auferir dados precisos em países com legislações vagas. Ademais, o estudo não considerou que os dispositivos legais que possibilitaram a colocação da Itália tenham sido declarados inconstitucionais, bem como que os de Malta tenham sido revogados pelo parlamento ainda em 2016.

Contudo, além das leis que tratam da blasfêmia, as leis que punem a apostasia também fazem parte do ordenamento jurídico dos países islâmicos, e é algo que as diferencia das legislações ocidentais. Enquanto a blasfêmia se trata de uma exteriorização de uma ofensa ou conduta considerada ofensiva, a apostasia está mais relacionada à liberdade individual de aderir ou não uma crença. Conforme os dados apontados pelo *Global Legal Research Center*

(*GLRC*) os Estados ocidentais não apresentam legislações que interferem na liberdade individual da escolha da crença, havendo inclusive a proteção da liberdade de escolha, o que está expressamente previsto na Declaração de Direitos Humanos da ONU, em seu artigo 18º.

Portanto, os dados apresentados pelos dois estudos demonstram que a liberdade religiosa encontra mais restrições nos países de maioria muçulmana. No Ocidente, em que pese a existência de leis que restrinjam a liberdade de expressão em prol de sentimentos religiosos, tais legislações são mais brandas, com pouca aplicabilidade, ou estão sendo revogadas ou declaradas inconstitucionais. A condição da liberdade religiosa nos países muçulmanos é mais proibitiva e severa, além dos casos em que as punições ocorrem por meios extrajudiciais. A secularidade proporcionou no Ocidente o fortalecimento das liberdades individuais. Contudo, a influência religiosa no mundo islâmico faz com que a religião hegemônica seja não apenas a mais influente como também a religião oficial de Estado, influenciando diretamente no ordenamento jurídico.

Entretanto, a globalização, os fluxos migratórios e até mesmo os avanços tecnológicos aproximaram civilizações de uma forma jamais vista. Os países ocidentais, principalmente os mais prósperos, passaram a ter uma sociedade mais plural. Deste modo, houve uma ruptura com a noção de sociedade culturalmente e religiosamente homogênea. Indivíduos com valores distintos passaram a ocupar os mesmos espaços públicos e a ser submetidos a um mesmo ordenamento jurídico.

Entretanto, um Estado pode adotar diferentes posturas diante da pluralidade cultural, dentre as mencionadas no trabalho estão: a assimilacionista, a diferencialista e a interculturalidade. A abordagem assimilacionista é amplamente criticada sob o argumento de que reprime a diversidade em prol da cultura hegemônica, enquanto a diferencialista acaba inibindo uma interação cultural e, conseqüentemente, criando guetos dentro da sociedade. Já a postura relativa à interculturalidade parte de um pressuposto de que as culturas são mutáveis e que a interação cultural possibilita a criação de novas identidades, valorizando, deste modo, a “hibridização” cultural.

No entanto a problemática que cerca a interculturalidade reside no fato de que diante do fundamentalismo dificilmente haverá a disposição de se

relativizar determinados posicionamentos em favor da diversidade e da criação de novas identidades.

Portanto, a compreensão dos valores e noções de direitos individuais de cada civilização é necessária para se refletir a respeito do papel do Estado diante da pluralidade religiosa. Valores religiosos tendem a apresentar um caráter normativo universalmente vinculante e absoluto, podendo entrar em conflito não apenas com a secularidade, mas também com os demais segmentos religiosos. O Estado secular, no entanto, deve garantir a neutralidade de modo a preservar a igualdade perante a lei e não permitir que determinados grupos prejudiquem ou imponham seus valores religiosos perante os demais membros da sociedade.

A secularidade, contudo, pode apresentar diferentes níveis, desde o laicismo, que exclui completamente a religiosidade da esfera pública, possibilitando tão somente seu exercício na esfera privada, ou a secularidade neutra, que busca garantir a pluralidade e as liberdades religiosas dentro dos limites legais, não almejando excluí-la completamente da esfera pública. Finalmente, nada impede que um Estado seja secular e que, ao mesmo tempo, reconheça e proteja os valores religiosos predominantes, uma vez que eles fazem parte da história e da identidade cultural da sociedade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 47, n. 114, p. 209-222, 2006. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000200002>. Acesso em: 10.set.2017.

ALMEIDA, João Marques de. O Pan-Islamismo Radical e a Ordem Internacional Liberal. **Nação e Defesa**, 2001. Disponível em: https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/1416/1/NeD100_JoaoMarquesAlmeida.pdf. Acesso em: 25.set.2017.

AL-QARADAWI, 2002 apud FERNANDES, José Pedro Teixeira. **Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história**. Coimbra: Almedina, 2006.

ALVES, José Augusto Lindgren. A ONU e a proteção aos direitos humanos. **Rev. Bras. Polít. Int**, v. 37, n. 1, p. 134-145, 1994. Disponível em: <<http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/22377-22379-1-PB.pdf>> Acesso em: 20 set.2017.

AMBY, Kristian. Organizações fundamentalistas islâmicas. **Janus 2003: A convulsão internacional**, 2003. Disponível em: < https://www.janusonline.pt/arquivo/2003/2003_2_2_12.html>. Acesso em: 20.set.2017.

ANTES, Peter. **O Islã e a Política**. São Paulo: Paulinas, 2003. 149 p.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. Madrid: Taurus, 1974.

AZAMBUJA, Marcos Castrioto de. As Nações Unidas e o conceito de segurança coletiva. **Estudos avançados**, v. 9, n. 25, p. 139-147, 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300011>. Acesso em: 05.set.2017.

BARACUHY, Braz. The League of Nations crisis of 1926: neoclassical realism, multilateralism, and the nature of Brazilian foreign policy. **Contexto Internacional**, v. 28, n. 2, p. 355-397, 2006.

BOBBIO, Norberto. **Era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade**. 1985.a. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BURITY, Joanildo. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. **Trabalhos para discussão**, Recife: FUNDAJ, v. 107, 2001.

CANEAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de educação**, v. 13, n. 37, p. 45-56, 2008. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05>>. Acesso em: 09.set.2017.

CANEN, Ana; DE OLIVEIRA, Angela MA. **Multiculturalismo e currículo em ação: um estudo de caso**. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, 2006. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n21/n21a05.pdf>>. Acesso em: 10.set.2017.

CASANOVA, José. Secularisation, religion and multicultural citizenship. **Religions and Dialogue: International Approaches, Münster: Waxmann**, p. 21-32, 2014. Disponível em: < <https://pdfs.semanticscholar.org/52f7/5abb06a6e7614e222918a6a5bb637fa83c3e.pdf>>. Acesso em: 10.jan.2018.

ch/MERS, Informationsplattform.humanrights.ch (2011): Arab Charter on Human Rights. Disponível em: < <https://www.humanrights.ch/en/standards/other-regions-instruments/arab-charter-on-human-rights/>>. Acesso em: 05.nov.2017.

CHAVES, Luana Hordones. Os Documentos de Direitos Humanos do Mundo Muçulmano em Perspectiva Comparada. **Mediações**, v. 19, n. 2, p. 245, 2014. Disponível em: < <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/20707/15773>>. Acesso em: 18.set.2017.

CHURCHILL, Winston; ROOSEVELT, Franklin D. **Carta do Atlântico, 14 de agosto de 1941**. Disponível em: < <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Internacionais-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-1919-a-1945/carta-do-atlantico-1941.html>>. Acesso em: 05.08.2017.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

CRUZ, Raimundo José Barros. Oito teses sobre processo de secularização da cultura ocidental: indicações de momentos e teóricos chave. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 10, n. 114, p. 141-148, 2010. Disponível em: < <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11147/6252>>. Acesso em: 08.ago.2017.

DAVID, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. **Revista de Estudos da Religião**, v. 9, n. 3, p. 45-70, 2009. Disponível em: < http://pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf>. Acesso em: 15.jan.2018.

ELBAYAR, Kareem. Reclaiming tradition: Islamic law in a modern world. **International Affai**, v. 21, n. 01, p. 2-7, 2012. Disponível em: < <http://www.iar-gwu.org/node/23>>. Acesso em: 05.nov.2017.

Europe's Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration .**PewResearchCenter**, Washington DC, 07. dez.2017. Disponível em: < <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/>> Acesso em: 20.dez.2017.

FERNANDES, José Pedro Teixeira. **Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história**. Coimbra: Almedina, 2006.

FROTA, Hidemberg Alves da. Reflexões sobre os direitos humanos no mundo muçulmano. **Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, 2005. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/ligaarabe/frota_reflexoes_dh_mundo_muçulmano.pdf>. Acesso em: 04.nov.2017.

GRIMM, Dieter. Conflicts Between General Laws and Religious Norms”(2009). **Cardozo L. Rev.**, Yeshiva University: New York, v. 30, p. 2369. Disponível em: <<http://www.cardozolawreview.com/volume-30-issue-6.html>>. Acesso em: 12.jan.2018.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Tradução de Rosaura Eichenberg. Editora Companhia das Letras, 2009.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. **O choque de civilizações**. Tradução de M.H.C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva Ltda, 2010.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. **A ordem política nas sociedades em mudança**. Tradução de Pinheiro de Lemos. São Paulo: Forense Universitária, 1975.

JÚNIOR, Belcorígenes de Souza Sampaio. Liberdade religiosa versus liberdade de expressão. **Direito UNIFACS–Debate Virtual**, n. 126, 2010. Disponível em: < <http://www.revistas.unifacs.br/index.php/redu/article/view/1769>>. Acesso em: 10.nov.2017.

KAMALI, Mohammad Hashim. **Freedom of expression in Islam**. Cambridge: Islamic Texts Society, 1997.

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. 1784.a. Tradução de Artur Morão. **LusoSofia: Press**. Lisboa: Edições, 2015. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf> . Acesso em: 29 set. 2017.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Flavio Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

KHOMEINI, Aiatolá. **O livro verde: dos princípios políticos, filosóficos, sociais e religiosos**. Rio de Janeiro: Record, 1979.

KOERNER, Andrei. Ordem política e sujeito de direito no debate sobre direitos humanos. **Lua Nova**, n. 57, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n57/a05n57.pdf>>. Acesso em: 05.jan.2018.

KOLIG, Erich. **Freedom of Speech and Islam**. New York: Routledge, 2016.

KROGT, Christopher J. van der. in KOLIG, Erich. **Freedom of Speech and Islam**. New York: Routledge, 2016.

LAFER, Celso. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). **MAGNOLI, Demétrio. A história da paz**. São Paulo: Contexto, p. 297-330, 2008.

LAMBERT, apud DAVID, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions. **Law Library of Congress - Global Legal Research Center**. Washington DC, 2014. Disponível em: <<http://www.loc.gov/law/help/apostasy/apostasy.pdf>> Acesso em: 15. jan.2018.

LEAGUE OF ARAB STATES, **Arab Charter on Human Rights, May 22, 2004, reprinted in 12 Int'l Hum. Rts. Rep. 893 (2005), entered into force March 15, 2008**. Disponível em: <<http://hrlibrary.umn.edu/instree/loas2005.html?msource=UNWDEC19001&tr=y&aid=3337655>>. Acesso em: 20.out.2017.

LEITE, Fábio Carvalho. Liberdade de Crença e o Sacrifício de Animais em Cultos Religiosos. **Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável**, v. 10, n. 20, p. 163, 2014.

LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

LEWIS, Bernard. The roots of Muslim rage. **The Atlantic Monthly**, v. 266, n. 3, p. 47-60, 1990. Disponível em: <http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf>. Acesso em: 25.out.2017.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MENESES, Jalder Reis de. In: TOSI, Giuseppe. **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: Universitária, 2005.

MILMAN, Luis. Origem dos movimentos islâmicos revolucionários. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 35, 2004. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2011/sociologia/artigos/milman_movimentos_islamicos.pdf>. Acesso em: 18.out.2017.

MINIUCI, Geraldo. Direito e religião ou as fronteiras entre o público e o privado. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, v. 2, n. 2, p. 112-126. São Paulo: Unisinos, 2010.

MODOOD; Tariq, 2005 apud FERNANDES, José Pedro Teixeira. **Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história**. Coimbra: Almedina, 2006.

MODOOD, Tariq. **Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion**. University of Bristol, 2009. Disponível em: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.568.8235&rep=rep1&type=pdf>>. Acesso em: 28.nov.2017.

MONOD, Jean-Claude. **Sécularisation et laïcité**. Presses Universitaires de France-PUF, 2007. Disponível em: < <http://projet.pcf.fr/80722>> Acesso em: 10.fev.2018.

MORÉZ, Francielli. **Introdução ao Direito Islâmico**. Curitiba: Juruá, 2008. 205 p.

MOURA, Samantha Nagle Cunha de. A complexa correlação entre o multiculturalismo, o islã e os Direitos Humanos das mulheres: o caso do véu e da mutilação genital feminina. **FIDES: Revista de Filosofia do Direito, do Estado e da Sociedade**, v. 3, n. 2, p. 54-74, 2012. Disponível em: < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4251643>>. Acesso em .05.dez.2017.

Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world (2015). **PewResearchCenter**, Washington DC, 09.ago.2017. Disponível em: < <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/>>. Acesso em: 20.out.2017.

NASSER CURY, P.M. O conceito de liberdade e sua compreensão ao longo do pensamento jurídico ocidental. In: **XVIII Encontro Nacional do Conpedi**, 2009, Maringá – PR. Anais do XVIII Encontro Nacional do Conpedi. Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux, 2009. Disponível em: < http://www.publicadireito.com.br/conpedi/anais/36/10_1607.pdf>. Acesso em 10.nov. 2017.

NETO, Edgard Leite Ferreira. Secularização e fundamentalismo religioso. **Revista Angelus Novus**, n. 3, p. 323-335, 2012.

ODALIA, Nilo. A liberdade como meta coletiva. in, PINSKY Jaime e PINSKY, Carla B (org). **História da Cidadania**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.

ORGANISATION OF ISLAMIC COOPERATION. **Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Aug. 5, 1990, U.N. GAOR, World Conf. on Hum. Rts.**, 4th Sess., Agenda Item 5, U.N. Doc. A/CONF.157/PC/62/Add.18 (1993). Disponível em: < <http://hrlibrary.umn.edu/instree/cairodeclaration.html>>. Acesso em: 10 out.2017.

ORGANISATION OF ISLAMIC COOPERATION. **History**. Disponível em: <https://www.oic-oci.org/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en>. Acesso em:10.set.2017.

ORGANISATION OF ISLAMIC COOPERATION. **OIC Charter, 2008**. Disponível em: < https://www.oic-oci.org/page/?p_id=53&p_ref=27&lan=en>. Acesso em: 10 out.2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas, 26 de junho de 1945**. Disponível em < <https://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em: 19.ago.2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração e Programa de Ação de Viena**, 25 de junho de 1993. Disponível em: <<http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declaracao-programa-acao-viena-1993>>. Acesso em: 29 set. 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 10 de dezembro de 1948. Disponível em: < <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf> >. Acesso em: 20 ago. 2017.

PINHEIRO, Celso de Moraes. **O caráter universal e necessário dos direitos humanos** in. AGUIAR, Odílio Alves, Celso de Moraes PINHEIRO, and Karen FRANKLIN. Filosofia e direitos humanos. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

PINTO, Maria do Céu. Radicais e moderados no mundo islâmico. **Janus 2007: Religiões e política mundial**, 2007. Disponível em: < https://www.janusonline.pt/arquivo/2007/2007_4_3_5.html> . Acesso em:30.set.2017.

PIOVESAN, Flávia C. Direitos humanos: desafios e perspectivas contemporâneas. **Direitos humanos: desafios e perspectivas contemporâneas**, 2009. Disponível em: <https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/6566/010_piovesan.pdf?sequence=5>. Acesso em: 06.dez.2017.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos: desafios da ordem internacional contemporânea. **Direitos humanos**, v. 1, Porto Alegre: Emagis, 2006.

REIS, Rossana Rocha. Os direitos humanos e a política internacional. **Revista de Sociologia e Política**, n. 27, p. 33, 2006. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n27/04.pdf/acesso>> Acesso em: 15.set.2017.

RESPECTING RIGHTS? Measuring the World's Blasphemy Laws. **U.S. COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM**. Washington DC, 2017. Disponível em: <<https://www.uscirf.gov/sites/default/files/Blasphemy%20Laws%20Report.pdf>> Acesso em: 18. jan.2018.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo:Companhia das Letras, 1990. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1861897/mod_resource/content/1/said%20edward%20w%20-%20orientalismo.pdf>. Acesso em: 02.fev.2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. **Contexto internacional**, v. 23, n. 1, p. 7, 2001. Disponível em: <<https://search.proquest.com/openview/29dc892b4d0f23543e77178e3a061e2e/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1936339>>. Acesso em: 05.set.2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SHARQIEH, Ibrahim. Can the Organization of Islamic Cooperation (OIC) resolve conflicts?. **Peace and Conflict Studies**, v. 19, n. 2, p. 219-236, 2012. Disponível em: < <https://nsuworks.nova.edu/pcs/vol19/iss2/3/>>. Acesso em: 05.dez.2017.

SILVA, José Afonso da. José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**, v. 13, São Paulo: Malheiros, 2005.

SOCIEDADE DAS NAÇÕES. Pacto da Sociedade das Nações. In: **Aprovado na Conferência de Versalhes**. 1919. Disponível em: < <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Internacionais-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-1919-a-1945/pacto-da-sociedade-das-nacoes-1919.html>>. Acesso em: 16.set.2017.

SZE, Fiona; POWELL, Diane, 2004 apud FERNANDES, José Pedro Teixeira. **Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história**. Coimbra: Almedina, 2006.

TOSI, Giuseppe. **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: Editora UFPB, 2004.

WAINBERG, Jacques Alkalai. **A pena, a tinta e o sangue: a guerra das idéias e o Islã**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2007.

Which countries still outlaw apostasy and blasphemy? (2014), **PewResearchCenter** Washington DC, 29.jul.2016. Disponível em: < <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/29/which-countries-still-outlaw-apostasy-and-blasphemy/>>. Acesso em: 20.out.2017.

XAVIER, Ana Isabel et al. **A Organização das Nações Unidas**. Coimbra: Publicações Humanas, 2007. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/abc/onu/onu_humana_global_onu.pdf>. Acesso em:04.set.2017.